Dos preocupaciones fundamentales están en la base de esta obra. En primer lugar, la de ofrecer una suficiente información positiva, sobre todo de los principales datos neotestamentarios y de la tradición y el magisterio de la Iglesia sobre el misterio de Dios uno y trino revelado en Cristo; pero también de las principales aportaciones sistemáticas sobre este tema, que han orientado en la historia la reflexión teológica o ejercen un influjo notable en la actualidad. En segundo lugar, la de articular este abundante material en una síntesis coherente que haga ver la relación intrínseca entre las diversas cuestiones estudiadas.
El misterio de Dios es incomprensible para nuestra razón humana, pero ello no impide que la enseñanza que la Iglesia nos ofrece acerca de él sea profundamente armónica. Toda reflexión teológica deberá poner de relieve esta coherencia interna, de la que hablaba el concilio Vaticano I. En todo caso el esfuerzo del creyente por dar razón de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15) no puede jamás ser confundido con la pretensión de someterlo todo al imperio de nuestra razón. Esta obra, ahora profundamente remodelada, ansía contribuir a que se hagan realidad las palabras de Jesús: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

Luis F. Ladaria, S.I., nació en Manacor (Mallorca) en 1944. Realizó sus estudios teológicos en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, en la Philosphisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt am Main (Alemania) y en la Universidad Gregoriana de Roma, donde obtuvo el doctorado. Enseñó teología dogmática en la Universidad Pontificia de Comillas y ha sido desde 1984 profesor ordinario de esta misma materia en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional de 1992 a 1997 y Secretario General de la misma de 2004 a 2009. En julio de 2008 fue nombrado arzobispo titular de Thibica y Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe.
Destacamos entre sus publicaciones: *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (Madrid 1977); *El Espíritu en Clemente Alejandrino* (Madrid 1980); *Antropología teológica* (Madrid-Roma 1983); *San Hilario de Poitiers. La Trinidad* (Madrid 1986); *La cristología de Hilario de Poitiers* (Roma 1989); *Introduzione all'antropologia teologica* (Casale Monferrato 1992); *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993); *Antropologia teologica* (Roma-Casale Monferrato 1995); *La Trinidad misterio de comunión* (Salamanca 2002); *San Hilario de Poitiers. Diccionario,* Burgos 2006; *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid 2007). Muchas de estas obras han sido repetidamente reeditadas y traducidas a diversas lenguas.

ISBN: 978-84-88643-40-7
9 788488 643407

Luis F. Ladaria
EL DIOS VIVO Y VERDADERO

Luis F. Ladaria

EL DIOS VIVO Y VERDADERO

El misterio de la Trinidad

Secretariado Trinitario

EL DIOS VIVO Y VERDADERO

El misterio de la Trinidad

ÁGAPE
19

Algunas obras significativas
de nuestro catálogo sobre el misterio de la Trinidad

- Diccionario teológico *El Dios cristiano*
  (Pikaza-Silanes, eds.)
- Inhabitación trinitaria y gracia
  G. Philips
- La Iglesia de la Trinidad.
  Ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión
  B. Forte
- Cristología y Trinidad
  N. Ciola
- La SS. Trinidad, misterio de vida.
  Experiencia trinitaria en comunión con María
  S. de Fiores
- La Trinidad creadora.
  Teología de la Trinidad y sinergia
  A. Granoczy
- Trinidad y comunión.
  A los cuarenta años de la *Lumen Gentium*
  Varios
- Enchiridion Trinitatis.
  Textos básicos sobre el Dios de los cristianos
  X. Pikaza
- María y la Trinidad.
  Espiritualidad mariana y existencia cristiana
  A. Amato
- Dios es comunión.
  El nuevo paradigma trinitario
  G. J. Zarazaga
- La Trinidad y el diálogo interreligioso
  G. D'Costa
- La Trinidad en el arte
  Varios
- Trinidad y sociedad.
  Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de L. Boff
  J. M. Vázquez Carballo
- El misterio de la Trinidad.
  Curso de teología ortodoxa
  B. Bobrinskoy
- La Teología Trinitaria de Santo Tomás de Aquino
  Gilles Emery
- Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo
  J. Mª Rovira Belloso
- El rostro del hombre.
  Ensayo de antropología trinitaria
  E. Scognamiglio
- Trinidad y Reino de Dios
  Varios

Luis F. Ladaria

EL DIOS VIVO Y VERDADERO

El misterio de la Trinidad

Cuarta edición
renovada y ampliada

SECRETARIADO TRINITARIO
Filiberto Villalobos, 80 - 37007 SALAMANCA

© SECRETARIADO TRINITARIO, 2010
Filiberto Villalobos, 80
Teléf. y Fax 923 23 56 02
editorialst@secretariadotrinitario.org
www.secretariadotrinitario.org
37007 SALAMANCA (España)

ISBN: 978-84-88643-40-7
Depósito Legal: S. 29-2010

Impresión y encuadernación:
GRÁFICAS CERVANTES, S.A.
Ronda de Sancti-Spíritus, 9-11
37001 SALAMANCA

Impreso en España - *Printed in Spain*

Prólogo

La teología de la Trinidad ha sido objeto de renovado interés en los últimos tiempos. Basta una mirada rápida a los repertorios bibliográficos más comunes para persuadirse de ello. Algunas bibliografías especializadas muestran todavía con más claridad la abundancia –absolutamente inabarcable– de estudios que, desde diversos puntos de vista, abordan el tema[1]. No faltan tampoco en las principales lenguas occidentales, como puede observar el lector en la Bibliografía general, los tratados y manuales que responden aproximadamente a las características del presente volumen. Surge la pregunta obvia del porqué de una obra más que contribuirá, aunque sea en muy pequeña medida,

[1] Es especialmente significativo el volumen que dedicó a la bibliografía trinitaria la revista *Estudios Trinitarios* 25 (1991), que abarca los años 1976-1990; en las diferentes contribuciones de X. Pikaza (Nuevo Testamento), E. Romero Pose (Patrística), M.M. Garijo-Guembe (teología ortodoxa y pneumatología), s. del Cura Elena (sistemática católica y protestante), E. Schadel (la Trinidad como problema filosófico), se recogen 4463 títulos. Aunque haya inevitables repeticiones, no deja de ser una cifra imponente; tengamos en cuenta además que algunos autores notan que, por muy comprensibles razones, los elencos no son exhaustivos. Es aleccionador comparar esta bibliografía con la que la misma revista publicó en su volumen 11 (1971), aunque los criterios cronológicos y de numeración de los títulos son menos claros en este último caso. Es también interesante a este respecto el artículo de A. Cozzi, *L'originalità del teismo trinitario. Bibliografia trinitaria:* ScCatt 123 (1995) 765-840. Que la tendencia sigue en los últimos años lo muestra la nueva bibliografía de *Estudios Trinitarios* 40 (2006), en la que se recogen 3046 títulos; las contribuciones son de F. García López (Antiguo Testamento y teologías bíblicas), X. Pikaza (Nuevo Testamento), A Novo (patrística), E. Schadel (la Trinidad como problema filosófico) G.M. Salvati (teología medieval), J.R. Flecha Andrés (Trinidad y moral cristiana), F.M. Arocena (Trinidad y liturgia). No se encuentra un apartado dedicado a la teología sistemática en sentido estricto.

a hacer todavía más impenetrable la selva de publicaciones. La pregunta se hace todavía más aguda para el autor mismo, cuando es bien consciente de que la aportación que ofrece no merecerá ciertamente ser calificada de decisiva y no es probable que influya de modo significativo en los derroteros ulteriores de la teología. Pero la abundancia misma de publicaciones puede ser un obstáculo a quien por vez primera se acerca a una materia compleja como la que aquí se trata de abordar. Asegurar un punto claro de referencia, en primer lugar a mis alumnos, ha sido la primera finalidad que me propuse en la elaboración de este texto. Si además de cumplirse este objetivo el esfuerzo ha podido resultar ser útil también para otros se nos ofrece un nuevo motivo de satisfacción.

Dos preocupaciones fundamentales me han guiado en la redacción de la obra. En primer lugar la de ofrecer una suficiente información positiva, sobre todo de los principales datos neotestamentarios y de la tradición y el magisterio de la Iglesia sobre el misterio del Dios uno y trino que se nos ha revelado en Cristo; pero también de las principales aportaciones sistemáticas acerca de este tema que han orientado en la historia la reflexión teológica o ejercen notable influjo en la actualidad. En segundo lugar la de articular este abundante material en una síntesis coherente que haga ver la relación intrínseca entre las diversas cuestiones estudiadas. El misterio de Dios es incomprensible a nuestra razón humana, pero ello no impide que la enseñanza que la Iglesia nos ofrece sobre él sea profundamente armónica. Toda reflexión teológica deberá intentar poner de relieve esta coherencia interna, el "nexus mysteriorum" de que nos hablaba el concilio Vaticano I (cf. DH 3016), aunque no sea posible en muchos casos eliminar las paradojas. Ello nos servirá de perenne recuerdo de que el esfuerzo creyente por dar razón de la esperanza que hay en nosotros (cf. 1 Pe 3,15) no puede jamás ser confundido con la pretensión de someterlo todo al imperio de nuestra razón.

He tomado del escrito más antiguo del Nuevo Testamento el título de la obra (cf. 1 Tes 1,9). Éste es el Dios que, según Pablo, los cristianos adoramos. La vida y la verdad (veracidad) son propiedades divinas que ya el Antiguo Testamento pone de relieve y que adquieren en la revelación de Jesús todo su significado.

No hace falta insistir en la importancia que el dato bíblico, en especial neotestamentario, debe tener en toda exposición teológica y en particular en la materia que nos proponemos estudiar[2]. El Nuevo Testamento da testimonio de Jesús, que nos da a conocer al Padre, y, después de su resurrección y exaltación, ha enviado sobre sus discípulos al Espíritu Santo que ha reposado sobre él. He dedicado bastante espacio al desarrollo doctrinal de los primeros siglos cristianos, de capital interés en nuestro tratado. Colocándonos en la gran tradición occidental, aunque muy buenas razones ecuménicas nos obliguen a dirigir también nuestra mirada al Oriente, no se podía en ningún modo prescindir de dar amplio espacio a la teología trinitaria de san Agustín y de santo Tomás de Aquino. Ante todo por la preocupación a la que ya me he referido de ofrecer una suficiente información histórica, sin la cual no se puede entender la teología de Occidente, empezando incluso por la más reciente. Pero también y sobre todo por el valor intrínseco de muchas de sus intuiciones. No hay que pensar que haya sido mera casualidad el influjo determinante que han ejercido en el pasado y en el presente. Aunque no debamos dar a todas sus afirmaciones la misma importancia, no podemos prescindir de sus decisivas aportaciones. De todas maneras, no serán éstas las únicas voces que escucharemos. La tradición prenicena no puede considerarse simplemente superada por un desarrollo dogmático que ha precisado conceptos que en los primeros tres siglos no se pudieron conocer ni utilizar con la exactitud con que lo han hecho los siglos posteriores. Años de estudio me han familiarizado con el pensamiento de Hilario de Poitiers, al que el mismo san Agustín dedicó tantos elogios[3], y que lentamente va saliendo del olvido gracias al valor que le han reconocido insignes especialistas[4]. El recurso a los Capadocios, a

[2] Me he servido, en general, de la traducción de la Biblia de Jerusalén.

[3] Cf. p. ej. *Contra Iulianum* I 3,9 (PL 44,645) II 8,28 (693); *Trin.* VI 10,11 (CCL 50,241). También santo Tomás hizo un uso muy abundante de Hilario en su tratado sobre la Trinidad de la *Summa Theologiae*.

[4] A. Orbe, *El estudio de los santos Padres en la formación sacerdotal*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989, 1037-1046, 1043: «Sin negar valor a san Ambrosio, siempre será dogmáticamente más aleccionador –aunque más difícil– san Hilario. Quien domina al obispo de Poitiers tiene mucho adelanto

Basilio de Cesarea y a Gregorio Nacianceno en especial, necesita menos justificación. Pasando a la Edad Media, sin olvidar a san Buenaventura, no podemos desconocer el influjo que en los últimos tiempos ha ejercido Ricardo de San Víctor; también tendremos que prestarle atención, aunque bastante de lo que se ha escrito sobre el modelo social de la Trinidad necesite de una profunda revisión crítica.

Como se explica con más detalle en el capítulo primero, esta obra pretende reunir los contenidos clásicos de los tratados "de Deo uno" y "de Deo trino", pero con una declarada preferencia por el segundo. Dedicaremos nuestra atención a los contenidos de la fe de la Iglesia, y menos al "contexto" en el que ésta es hoy profesada y testimoniada[5]. No por menosprecio de estas cuestiones actuales, cuya importancia no se puede desconocer, sino por la conciencia de los límites personales y también por el carácter que he pretendido dar a esta obra. Sólo a partir del conocimiento del núcleo central de la fe cristiana en el Dios uno y trino pueden estudiarse con posibilidades de éxito los otros problemas que se relacionan íntimamente con él.

La primera edición de esta obra apareció en el año 1998. Desde entonces ha sido objeto de dos reimpresiones en 2000 y 2005; en el año 1999 apareció la traducción italiana[6], que ha sido objeto de tres sucesivas reimpresiones en 2002, 2004 y 2007. También ha sido traducida al portugués[7] y al inglés[8]. Transcurridos ya algo más de diez años desde la publicación inicial del volumen, y teniendo presente la buena acogida de que ha sido objeto, parecía conveniente una puesta al día a la vez que una reflexión ulterior acerca de algunas de las cuestiones tratadas. En continuidad sustancial con las precedentes ediciones, la obra ha sido sometida a una reelaboración profunda.

en patrística. Mucho más que si extendiera el campo de estudio, simultáneamente, a todos los Padres occidentales (fuera de san Agustín)».

[5] Cf. A. Amato (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993; también P. Coda- A. Tapken (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma 1997.

[6] *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1999.

[7] *O Deus vivo e verdadeiro. O mistéiro da Trindade*, Ediçoes Loyola, Sao Paulo 2005.

[8] *The Living and True God. The Mystery of the Trinity.* Convivium Press, Miami 2009

He incorporado, y no solamente en las notas, la bibliografía más relevante aparecida desde el año 1998, o en los años inmediatamente anteriores y de la que no había podido tener noticia en el momento de la redacción inicial de la obra. Además en el año 2002 publiqué una monografía, *La Trinidad misterio de comunión*[9], en la cual se tratan con más extensión algunas cuestiones solamente insinuadas en el libro precedente. Una parte de estas reflexiones, no la totalidad ni mucho menos, han sido introducidas en la presente edición. En algunos puntos concretos se han matizado o justificado mejor los puntos de vista ya adoptados. El tratado resulta ahora más extenso que en la edición y reimpresiones precedentes, pero creo con todo que se mantiene en los límites razonables en una obra de este estilo. Como ya hice notar al presentar la publicación inicial, he sido generoso en citar a los autores clásicos y modernos porque pienso que nada puede suplir el acceso directo a los textos que, de esta manera, queda en parte facilitado.

A muchos tengo que agradecer el que esta obra remodelada vea ahora la luz. En primer lugar a los responsables del Secretariado Trinitario, pasados y presentes; me es grato en este contexto recordar al P. Nereo Silanes, de quien siempre recibí tantas atenciones. Mi gratitud va también a los colegas y alumnos de quienes he recibido estímulo constante. En el prólogo de la primera edición agradecía especialmente la ayuda y el interés de Mons. Eugenio Romero Pose y del P. Ángel Antón. Ninguno de los dos se encuentra ya entre nosotros. Valga este recuerdo de modesto homenaje a su memoria.

[9] Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca ^{2}2007; ha sido también traducida al italiano, *La Trinità mistero di comunione*, Milano ^{2}2008 (la primera publicación es del 2004).

Abreviaturas

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
AG	Conc. Vaticano II, Decr. *Ad Gentes.*
Ang	Angelicum (Roma).
Aug	Augustinianum (Roma).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid).
Cath	Catholica (Münster).
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout)
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien).
DH	Denzinger-Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona 1999.
DV	Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum.*
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Bruges).
EstEcl	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstTrin	Estudios Trinitarios (Salamanca).
FP	Fuentes Patrísticas (Madrid).
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig).
Greg	Gregorianum (Roma).
GS	Conc. Vaticano II, Const. past. *Gaudium et Spes.*
LG	Conc. Vaticano II, Const. past. *Lumen Gentium.*
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* 2 ed., Freiburg 1957-1965.
MünThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (St. Ottilien).
MySal	*Mysterium Salutis. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación,* Madrid 1969ss.
NA	Conc. Vaticano II, Decl. *Nostra Aetate.*
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
PG	Patrologia Graeca (Paris).

PL	Patrologia Latina (Paris).
RET	Revista Española de Teología (Madrid).
RevTh	Revue Thomiste (Paris).
RM	Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris Missio.*
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RSR	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RThLou	Revue Théologique de Louvain (Louvain).
ScCat	La Scuola Cattolica (Milano).
SCh	Sources Chrétiennes (Paris).
TheolSt	Theological Studies (Baltimore).
TheoPhil	Theologie und Philosophie (Freiburg).
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Stuttgart 1973ss.
WA	Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Weimar 1883-1949.
WiWe	Wissenschaft und Weisheit (Düsseldorf).
ZThK	Zeirschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

CUESTIONES PRELIMINARES

1
Introducción al tratado

DIOS QUE SE REVELA COMO OBJETO PRIMARIO DE LA TEOLOGÍA

No parece difícil de justificar que el tratado sobre Dios sea el que merezca sobre todo y del modo más estricto el calificativo de «*teo*lógico». Es claro que sólo a partir del conjunto de todos los tratados teológicos podemos hacernos una idea global del misterio cristiano, de Dios y de la salvación que el Padre en Jesucristo su Hijo y el Espíritu Santo nos quiere otorgar. Pero no hay duda de que estando directamente ligadas a Dios mismo las verdades que ha querido revelarnos para nuestra salvación (cf. DV 2.6), a él corresponde una prioridad sobre las demás cuestiones que han de ser objeto de estudio en la teología. Todas ellas recibirán su última luz de Dios mismo. En el estudio del tratado de Dios nos hallamos por consiguiente en el centro de la teología.

En el comienzo mismo de su Suma teológica[1] santo Tomás se pregunta por la necesidad de una doctrina fundada en la revelación, distinta por consiguiente de las disciplinas filosóficas. La razón fundamental que ofrece para justificar la existencia de esta doctrina es el fin del hombre. En efecto, el ser humano se ordena a Dios, a un fin que excede la comprensión de la razón. A este fin deben los hombres ordenar sus acciones para que puedan alcanzar la salvación. Tiene que ser por consiguiente un fin conocido de antemano, «praecognitus», por el hombre. Por ello hace falta la doctrina fundada en la revelación, para que pudieran ser conocidas por el hombre aquellas cosas que exceden la

[1] *STh* I 1,1: «Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi». Cf. este art. para lo que sigue.

razón y que se refieren a su fin último. Todavía por un segundo motivo fue necesaria la revelación: incluso aquellas verdades sobre Dios que el hombre puede conocer por la luz de la razón son difíciles de entender, requieren mucha investigación, no están al alcance de todos; no se llega a estos conocimientos sin la mezcla de muchos errores. Por ello fue necesaria la instrucción sobre ellos por revelación divina. El concilio Vaticano I, en la constitución «Dei Filius», se hizo eco de estas razones que ya santo Tomás había adelantado (cf. DS 3004-3005). En su momento volveremos con más detención sobre este asunto.

La necesidad o conveniencia de la revelación se funda únicamente en el fin al que Dios destina al hombre. No se trata por tanto de que adquiramos un nuevo conocimiento por mera curiosidad. Es un conocimiento, como dice el concilio Vaticano II (DV 6), que tiene como objeto el mismo Dios y los decretos eternos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres. La necesidad del conocimiento de Dios fundada en la revelación se basa por tanto en que él es el único fin del hombre, al que el ser humano tiende aun sin conocerlo y que es el único que puede calmar la inquietud de su corazón[2]. Por otra parte los grandes escolásticos y el magisterio contemporáneo hablarán explícitamente del conocimiento y el amor del Dios uno y trino como el fin de la vida humana al que tienden los deseos de los santos[3].

[2] Agustín, *Conf.* I 1,1 (CCL 27,1): «Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te». Notemos que Agustín relaciona la alabanza da Dios con el reposo en él. Cf. también *de civ. Dei* XXII 30 (CCL 48,866).

[3] Agustín, *Trin.* I 18 (CCL 50,52): «Hoc est enim plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui Trinitate Deo ad cuius imaginem facti sumus»; Tomás de Aquino, *In I. Sent.*dis. 2, exp. textus: «Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae»; Buenaventura. *Breviloquium*, prologus: «...y mediante este conocimiento [de Jesucristo] llegar a la plenísima noticia y al extraordinario amor de la Trinidad bienaventurada al que tienden los deseos de los santos, y en el cual se halla el estado y la plenitud de toda verdad y bien»; ib., *Myst. Trin.* q.1,a.2: «fides Trinitatis et fundamentum et radix est divini cultus et totius christianae religionis»; Juan Pablo II, *Fides et Ratio* 15: «El fin último de la existencia personal... es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología. Ambas, aunque con medios y contenidos diversos, miran hacia este "sendero de la vida" (Sal 16 [15] 11), que, como nos dice la fe, tiene su meta última en el gozo pleno y duradero de la contemplación del Dios Uno y Trino». Cf. también ib. 13, la vocación del hombre es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios.

El conocimiento que viene de la revelación, que el hombre acepta por la fe, es, según la terminología de santo Tomás, *sacra doctrina*, que aun en su diferencia de las demás disciplinas humanas, merece el nombre de «ciencia»[4]. Y esta ciencia especial tiene a Dios como objeto, es *teología*, es decir es *sermo de Deo*[5]. El objeto de esta ciencia tiene que ver directamente con la finalidad de la misma, es decir, ayudar al hombre a la consecución de su fin, que es sólo Dios. La teología tiene que ver por tanto con Dios mismo, porque aunque se ocupe de otros asuntos, los estudia todos *sub ratione Dei*. Dios es en todo caso el tema de la teología, bien sea porque ésta trata directamente de Dios mismo, bien porque se ocupa de las otras cosas en cuanto se ordenan a Dios[6]. Lo que nos proponemos hacer es por tanto, en el sentido más estricto de la expresión, *sermo de Deo*. Si a todos los temas teológicos nos acercamos con temor y temblor, con mucha más razón a éste. El esfuerzo especulativo no puede separarse de la actitud de escucha y de contemplación. Esta última no ha de considerarse como algo diverso de la teología. Más bien es la que ha de guiar el esfuerzo teológico para que éste no se desvíe de su auténtico objetivo, ayudarnos a la consecución de nuestro fin último que es Dios.

[4] *STh* I 1,2: «Y de esta manera la sagrada doctrina es ciencia: porque procede de principios conocidos a la luz de una ciencia superior, que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados». De nuevo la referencia a Dios es fundamental para determinar el carácter «científico» de la teología. No entramos evidentemente ahora en el complejo problema de la teología como ciencia. Cf. P. Coda, *Teo-Logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, Roma 1997, 171-190; J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano 1993; A. Cordovilla, *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2007, esp. 11-39. Se puede ver también, Congregación para la Doctrina de la Fe. *Donum veritatis. Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* (1990).

[5] *STh* I 1,7: «In hac scientia fit sermo de Deo: dicitur enim teología, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae». Parte de la revelación, de lo que Dios mismo nos dice, y tiene como principio, como santo Tomás nos recordaba, la misma ciencia de Dios. Cf. Benedicto XVI homilía del 6 de octubre de 2006 a la Comisión Teológica Internacional, en AAS 158 (2006) 690-693,691.

[6] *STh* I 1,7: «Todas las cosas se tratan en la doctrina sagrada desde el punto de vista de Dios, sea porque se trata del mismo Dios, sea porque se ordenan hacia Dios como al principio y al fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el objeto de esta ciencia. Lo cual se pone de manifiesto a partir de los principios de esta ciencia, que son los artículos de la fe que viene de Dios»;

Nos ocuparemos en nuestro tratado, siguiendo la pauta de cuanto hasta aquí hemos indicado, del Dios revelado en Cristo. La rica problemática actual sobre Dios y la apertura del hombre a él nos ocupará sólo marginalmente para evitar repeticiones con tratados de teología natural u otras obras de índole diversa que tratan específicamente de este amplio complejo de problemas[7].

Deberemos tomar como guía y base de nuestro curso algunos textos capitales del prólogo del evangelio de Juan:

> La Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad... De su plenitud hemos recibido todos, gracia sobre gracia. Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer (Jn 1,14.16-18).

En su venida al mundo, dándonos a conocer la gloria que le corresponde como al Hijo único del Padre, Jesús nos ha revelado a Dios a quien nadie ha podido ver y que habita en una luz inaccesible a todo ser humano (cf. Ex 33,20; 1 Tm 6,16). Nos lo da a conocer haciéndonos partícipes de su vida, dándonos de su plenitud, comunicándonos su gracia y su verdad. La revelación de Dios en Cristo no es una simple comunicación de «verdades», sino que comporta una donación de su vida misma. Es una auténtica «autocomunicación» de Dios. Por esta razón la actitud de fe es fundamental para el acceso a esta revelación divina. En Jesús no sólo podemos ver al Padre, sino que a la vez tenemos el único camino para llegar hasta él (cf. Jn 14,6-9).

De ahí el carácter teológico de nuestro tratado, que quiere partir de la revelación acaecida en Cristo y acogida por la Iglesia

ib, ad 2: «Todas las otras cosas que se determinan en la doctrina sagrada se comprenden en Dios». Cf. también Buenaventura, *Brev.* I 1.4.

[7] Podemos remitir sobre el particular, entre la enorme bibliografía, a X. Zubiri, *El hombre y Dios,* Madrid 1984; J. de S. Lucas, *La búsqueda de Dios en el hombre*, Madrid 1994; J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios,* Salamanca 1988; M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad,* Madrid 1999; O. González de Cardedal, *Dios,* Salamanca 2004.

en la fe[8]. En realidad, todo conocimiento que el hombre puede tener de Dios, de un modo o de otro, se basa en el hecho de que él se ha dado a conocer. Deberemos estudiar en su momento el problema teológico del acceso de la razón humana a Dios. Por ahora nos basta señalar que toda búsqueda de Dios por parte del hombre tiene en Dios mismo su iniciativa, está guiada por su providencia y por su mano, aunque nosotros no lo sepamos[9]. El mismo conocimiento de Dios que el hombre puede adquirir a partir de la creación viene del testimonio perenne que Dios da de sí (Vaticano II, DV 3). Además de este testimonio de la creación la const. *Dei Verbum* 3 nos habla de una manifestación divina a nuestros primeros padres, de nivel más elevado que el de la creación misma, en relación con la salvación de un orden superior (*supernae salutis*) a que desde el principio los destinaba. La revelación del Antiguo Testamento al pueblo elegido es sin duda otro paso en el autodesvelamiento de Dios: así ha podido ser reconocido como «Dios único, vivo y verdadero; Padre providente y justo juez» (DV 3). De esta forma Dios fue preparando el camino del evangelio. Pero sólo con Jesucristo llega la revelación a su plenitud, porque el Verbo que ilumina a todos los hom-

[8] Significativos los títulos de algunos tratados que ponen de relieve este aspecto: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; y más recientemente L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996.

[9] La tradición de la Iglesia ha insistido sobre este particular; bastarán algunas referencias: Ireneo de Lión, *Adv. Haer.* IV 6,4 (SCh 100,446): «Edocuit autem Dominus quoniam Deum scire nemo potest nisi Deo docente, hoc est sine Deo non cognosci Deum»; Agustín, *Soliloquiorum Lib.* I 1,3 (PL 32,870): «Deus, quem nemo quaerit nisi admonitus»; Anselmo de Canterbury, *Proslogion* I (Opera I,98): «Eia nunc erto tu, domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat»; ib. (100): «Doce me quaerere te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere te possum nisi Tu doceas, nec inveniri nisi Te ostendas»; ib. XIV (384): «Aut potuit [quis] omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam?»; Bernardo de Claraval, *Liber de Diligendo Deo* VII (PL 182,987): «Nemo quaerere te valet, nisi qui prius invenerit. Potest quidam quaeri et inveniri, non tamen praeveniri»; Guillermo de Saint Thierry, *Speculum Fidei* 122 (SCh 301,192): «inveni nos et inveniemus te»; cf. M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar* (cf. n. 7), 384; O. González de Cardedal, *Dios* (cf. n. 7), 104-105, 269: «Debemos hablar a la vez que de "buscadores" de Dios" de "encontrados" por Dios... Ha sido el hombre el cercado, acosado y apresado en la red por Dios mismo cuando no le buscaba e incluso cuando huía de Él»; G. Amengual, *La religió en temps de nihilisme,* Barcelona 2003,108-109.

bres ha sido enviado por el Padre «para que habitara entre ellos y les revelara los secretos de Dios» (DV 4)[10].

La teología tiene como objeto a Dios en cuanto es el fin del hombre, porque también la revelación que en Jesús alcanza su cumplimiento no tiene otro objeto más que Dios y las verdades de nuestra salvación. A Jesús tenemos que mirar por tanto para conocer a Dios Padre. Revelándonos a Dios como Padre se nos da a conocer él mismo como el Hijo. Podemos acceder a este misterio en el Espíritu de Dios, «porque nadie puede decir Jesús es Señor si no es en el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

La revelación de Dios como Padre de Jesús, que comporta la de Jesús como Hijo de Dios y Dios también como el Padre, y la del Espíritu Santo, don del Padre y de Jesús que introduce en la intimidad de su vida, es la revelación del Dios uno y trino. La doctrina de la unidad divina en la trinidad y la trinidad en la unidad que la Iglesia ha desarrollado es la consecuencia directa del Dios que Jesús nos ha dado a conocer. No estamos ante un apéndice o cuestión secundaria de la teología o de la fe, sino ante su núcleo más profundo, porque nos enfrentamos con el misterio de Dios que se da a conocer como el único fin al que el hombre tiende y en el que puede alcanzar su plenitud.

La originalidad de la noción cristiana de Dios

En la confesión del Dios uno y trino tenemos por consiguiente el punto focal de la fe cristiana. Por una parte el Cristianismo se coloca al lado de las grandes religiones monoteístas: sigue la tradición del Antiguo Testamento y se considera legítimo heredero de la religión de Israel, en la que la unidad y unicidad de Dios es la verdad fundamental (cf. Ex 20,1ss; Dt 6,4, etc; Mc 12,29; Jn 17,3). Después del cristianismo ha venido el Islam, que ha mantenido con mucha fuerza el monoteísmo de la tradición veterotestamentaria, aunque considera como una desviación la Trinidad cristiana.

[10] DV 4: «Con toda su presencia y manifestación, con sus palabras y sus obras, signos y milagros, y sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, y finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que Dios vive con nosotros...».

Pero precisamente porque el monoteísmo cristiano, que debemos afirmar con todas las fuerzas, es el del Dios trino, no se puede identificar sin más con el del judaísmo o el Islam. Las características que atribuimos al Dios uno y único son enormemente diversas, aunque nuestro Dios sea el mismo que se ha revelado al pueblo de Israel, y en algún sentido el que el Islam venera en la medida en que perduren en él algunos elementos fundamentales de la tradición bíblica (cf. LG 16). Para nosotros la unidad última de Dios, la más grande que podamos pensar, es en sí misma plural[11]. De ahí que, aunque haya en la afirmación una parte de verdad, no se pueda afirmar sin matices que el Dios uno puede ser conocido por la razón, mientras que la Trinidad divina debe ser objeto de la revelación. Cierto, con la razón se puede llegar al conocimiento del Dios uno, como también han llegado a esta idea las otras religiones mencionadas y tal vez otras en el mundo, sin la revelación definitiva en Cristo. Pero el Dios que se da a conocer en Jesucristo es el Dios uno y trino. La unidad no es únicamente un dato previo a la revelación cristiana, sino que con ésta recibe un sentido nuevo y mucho más profundo. No hay unidad divina sin trinidad, y viceversa. La única unidad divina que el Cristianismo profesa es la *unitas in Trinitate*, mientras que no se puede entender la Trinidad sin tener en cuenta la unidad divina, *Trinitas in unitate*[12]. El Dios revelado en Cristo es a la vez el Dios uno y el Dios trino.

[11] La teología cristiana es siempre más consciente de este problema; lo abordaremos en el cap. 10 sobre la unidad de Dios. Cf. A. Manaranche, *Il monoteismo cristiano*, Brescia 1988. Este problema no debería ser pasado por alto en el diálogo con hebreos y musulmanes. Cf. recientemente sobre el problema del monoteísmo, J. L. Sánchez Nogales, *Creemos en un solo Dios, pero ¿en un mismo Dios?*: Burgense 41 (2000) 371-413; G. Emery–P. Gisel (ed.),*Le christianisme est-il un monothéisme?*, Genève 2001; N. Ciola, *Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario*, en id. *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, 109-158; P. Coda, *Trinité et monothéisme*: Transversalités 89 (2004) 87-102; S. del Cura Elena, UNUS DEUS TRINITAS. *Repensar el monoteísmo cristiano en diálogo con el judaísmo y con el Islam*, en A. Cordovilla Pérez - J.M Sánchez Caro - S. del Cura Elena (dir.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 245-271; R. Brague, *Schluss mit den «Drei Monotheismen»*: IKZCommunio 36 (2007) 98-113.

[12] Conc. Lateranense, año 649 (DH 501): «Si quis... non confitetur... trinitatem in unitate et unitatem in trinitate». Formulaciones parecidas en DH

Desde el comienzo tenemos que ser bien conscientes de la gran originalidad de la visión cristiana de Dios. La iremos desarrollando a lo largo de nuestra exposición. Esto no quiere decir que al margen de la fe cristiana no se pueda saber nada sobre Dios. Nuestra misma fe nos dice lo contrario. La revelación del Antiguo Testamento es parte integrante del mensaje cristiano, aunque sólo a la luz de Jesucristo reciba su sentido definitivo. En muchas tradiciones culturales y religiones se encuentran semillas del Verbo y rayos de la verdad y presencia del Espíritu[13]. Dios puede ser conocido por las obras de la creación (cf. Sab 13, 1-9; Rom 1,19-23), que pueden llevar con la luz de la razón a la certeza de su existencia (cf. DS 3004). La fe cristiana, que no puede ser el fruto de una deducción racional, ha de poder justificarse ante la razón misma. Pero la profundidad del misterio de Dios se conoce sólo con la revelación cristiana, en la que Jesús nos dice todo lo que ha oído a su Padre (cf. Jn 15,15). El reconocimiento de la posibilidad de un verdadero conocimiento de Dios fuera de la fe no debe llevarnos a minimizar la originalidad del mensaje cristiano y su visión de Dios. Sólo con el trasfondo del misterio trinitario es comprensible la encarnación, que Dios se haga hombre y comparta nuestra condición en todo menos el pecado (cf. Heb 4,25) hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2,6-11), como igualmente sólo porque Dios es uno y trino podemos pensar que nos introduce a los hombres en la plenitud de su vida.

Llegados a este punto debemos dar un paso más: la revelación de Dios en Jesús, la revelación cristiana del Dios uno y trino, es una confrontación con un misterio cada vez mayor. En efecto, un Dios que se presentara como simplemente unipersonal sería más fácil de entender, menos misterioso que nuestro Dios uno y trino, revelado como tal en la encarnación del Hijo y en toda su vida, especialmente en su muerte y resurrección y en la efusión del Espíritu. No debemos pensar por tanto que la revelación de Dios acaecida en Cristo nos «explique» el ser de Dios o haga abarcable su misterio: «El Dios que envía a su Hijo al mundo, el Dios que manifiesta su amor entregándolo a la muerte, se muestra más misterioso e inescrutable»[14]. La revelación cristiana significa de este modo la confrontación más inmediata con el misterio de Dios[15]. En esto hay que ver la definitividad de la manifestación de Dios en Cristo. La mayor cercanía de Dios significa la mayor posibilidad de ver su grandeza inescrutable. Un misterio no es simplemente lo inconciliable con nuestra experiencia, ni tampoco lo que no conocemos y tal vez algún día podremos conocer; el misterio es ante todo Dios mismo, que, en su máxima luminosidad, supera las posibilidades de la comprensión humana, pero a la vez da sentido a cuanto nos rodea; Dios es el misterio santo que todo lo abarca. Cuanto más grande es la revelación de Dios, más grande es su misterio. Más grande es el saber del no saber, porque se nos pone delante la inmensa grandeza de Dios. Y todo esto no a pesar de la cercanía, sino precisamente a causa de ella. Esto podría valer incluso para la misma visión beatífica:

> Lo que se sabe de Dios se sabe en tanto que incomprensible; lo que se sabe de Dios es verdaderamente sabido en lo último del conocimiento humano sólo cuando su carácter misterioso se sabe del modo más alto; el supremo conocimiento es el conocimiento del misterio supremo en cuanto tal[16].

75; 441; 546; Gregorio Nacianceno, *Or.* 25,17 (SCh 284,198); Agustín, *Conf.* XII 7,7 (CCL 27,219): «una trinitas et trina unitas». L. Scheffczyk, o.c., 343ss. 344: «...la fe cristiana en la Trinidad se entendió siempre a sí misma como la forma más elevada de la fe en un solo Dios».

[13] Cf. Vaticano II, NA 2: AG 9.11; OT 16; Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 28-29; 55-56; Comisión Teológica Internacional, *El Cristianismo y las Religiones*, 40-45 (*Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 571-573).

[14] Juan Pablo II, en la audiencia del 25-9-95; cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 8,2 (1985), 764.

[15] H.U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 486: «Un Dios puramente trascendente (en caso que pudiera existir semejante Dios) sería un misterio abstracto, puramente negativo. Pero un Dios que en su trascendencia pudiera ser también inmanente, es un misterio concreto y positivo: en la medida en que se nos acerca, empezamos a reconocer cuán elevado está sobre nosotros, y en la medida en que se nos revela en verdad comenzamos a comprender lo incomprensible que es».

[16] K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 53-101, 83. En la tradición cristiana ha acentuado mucho este aspecto Gregorio de Nisa, *De vita Mos.* II 162; 163 (SCh 1bis,210): «En esto consiste el conocimiento verdadero de lo que buscamos, en el ver en el no ver»; II 233 (266): «En esto consiste la verdadera visión de Dios: en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo de ver»; igual 235; 239

He aquí por qué la revelación del misterio de Dios en Cristo no nos resuelve sin más la cuestión de Dios, sino que nos confronta con el misterio que es Dios mismo de manera más radical. Pero estamos confrontados con él en cuanto él mismo se nos da, se pone a nuestro alcance, en cuanto nos acoge. La revelación es donación. Es la proximidad radical del misterio santo, no su lejanía, la que nos lo hace captar en todo su esplendor. Por ello en Jesús tenemos la revelación del misterio de Dios, cuando contemplamos la gloria que le corresponde como unigénito del Padre (cf. Jn 1,14). En el misterio de Cristo que nos revela al Padre nos encontramos con la expresión del misterio insondable de Dios que, paradójicamente, se nos puede dar a conocer en la cercanía de su Hijo hecho hombre, se puede hacer más próximo a nosotros cuanto más grande es su trascendencia.

El misterio del amor de Dios es el contenido fundamental de la revelación divina y el centro de nuestra fe[17]. Todo ello es una llamada a la alabanza, a la adoración, no una afirmación negativa. Porque el Dios que no podemos abarcar y que está más allá y por encima de nosotros se vuelve a nosotros. Si en algún sentido en la kénosis de Cristo Dios se oculta, en este vaciamiento de sí Cristo se nos revela y revela a Dios Padre de un modo más profundo; el ocultamiento de la divinidad en la pasión y muerte de Jesucristo es la máxima manifestación del amor de Dios a los hombres. La revelación del misterio es la revelación de nuestra salvación que no puede ser más que Dios mismo[18]. La revelación del misterio de Dios, que es el mismo Cristo, nos da la plenitud de la sabiduría y del conocimiento: «...para que alcancen en toda su riqueza la plena inteligencia y perfecto conocimiento del misterio de Dios que es Cristo, en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2,2-3).

Esto es precisamente lo que aparece en Jesús: el amor de Dios, más grande de lo que podemos pensar, manifestado a los hombres. Tanto amó Dios al mundo que envió a su único Hijo (Jn 3,16), para morir por nosotros. Es la revelación del abismo del amor, es la incomprensibilidad de la incomprensible cercanía, que superándolas, responde en lo más profundo a las expectativas del corazón humano. Una esperanza que el hombre sabe no poder conseguir por sí mismo. Todo esto es precisamente la revelación del Dios que es a la vez uno y trino. El Dios que en su incomparablemente mayor cercanía se nos da a conocer en su incomparable incomprensibilidad y viceversa. La revelación de Dios es el misterio de nuestra salvación, es la participación en su propia vida.

Nos encontramos aquí con el misterio del «Deus semper maior», ligado al misterio del amor de Dios. En el Nuevo Testamento, en los escritos de Juan en particular, hallamos diversas «definiciones» de Dios[19]. Entre ellas destaca 1 Jn 4,8.16, «Dios es amor»[20]. Toda la teología trinitaria puede ser entendida como un comentario a esta frase, y en realidad no haremos más que desentrañar su sentido en el curso de nuestra exposición. Del amor que se manifiesta en Cristo la primera carta de Juan llega a insinuar el amor que es Dios en sí mismo.

Ahí está la definitiva novedad del concepto de Dios bíblico y sobre todo cristiano. El dios aristotélico sería el motor inmóvil, el fin de todas las cosas, el que las atrae, el amado, pero no el amante[21]. Omniperfecto, habría que excluir en él la posibilidad de amar, porque amar es tendencia a poseer. El Dios revelado en Cristo nos ofrece la dimensión del amor como donación de sí[22]. Es la radicalidad del don de sí a nosotros la

(268;270). Se encontrarán otros testimonios en H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 249-250.

[17] Cf. Benedicto XVI, *"Deus caritas est"*, 1.

[18] Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 165-167.

[19] La impropiedad del término es totalmente evidente. Dios es por definición el «ilimitado», el que no conoce el límite. Así según Jn 4,24, Dios es espíritu; la noción de espíritu nos indica precisamente lo incontrolable, lo que el hombre no puede abarcar. Según 1 Jn 1,5, Dios es luz, noción que claramente apunta también a la plenitud sin límites.

[20] Cf. R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, Barcelona 1980, 256-264, «El amor como esencia de Dios»; Th. Söding, *«Gott ist Liebe». 1 Joh. 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie*, en id. (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (Festschrift W. Thüsing), Münster 1996, 306-357.

[21] Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII 7-9, 1072-1074 (ed. G. Reale, 562-584). Cf. Benedicto XVI, *"Deus caritas est"*, 9. Pero se ha de notar que el propio Aristóteles ha indicado que la divinidad no es envidiosa; cf. *Metafísica* I 2 (108). Nos encontraremos con el motivo de la falta de envidia en Dios en nuestro recorrido por los Padres de la Iglesia.

[22] Cf. E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 433 (orig. al. 464): «...la equiparación 'Dios es amor' es una afirmación que preserva la divinidad de Dios».

que nos pone en evidencia la condición de inabarcable del Dios amor. El misterio de Dios que su revelación pone ante nosotros es, ante todo, el misterio de su infinito amor. Este amor es el que la doctrina trinitaria de la Iglesia trata de profundizar. Por ello nada tiene de particular que el misterio de Dios en sí mismo en su trinidad sea central en la fe y en la vida cristiana. Esta constatación nos lleva como de la mano a nuestro siguiente objeto de reflexión.

El carácter central de la fe en el Dios uno y trino

Los recientes documentos de la Iglesia nos presentan el misterio del Dios uno y trino como el misterio central del cristianismo, la fuente y el origen de todos los otros misterios cristianos que en él encuentran su luz y su fundamento:

> El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es por tanto la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental en la «jerarquía de las verdades» de la fe. «La historia de la salvación es la misma historia del camino y del modo con el que el Dios verdadero y uno: Padre, Hijo y Espíritu Santo se revela a los hombres, apartados por el pecado, y los reconcilia y los une a Sí»[23].

[23] CEC 234, trad. a partir de la edición típica, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997, 71. La idea se repite en forma sintética en ib. 261, con el añadido significativo de la estricta necesidad de la revelación de este misterio para que podamos conocerlo: «El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Solamente Dios nos lo puede dar a conocer, revelándose como Padre, Hijo y Espíritu Santo» (ib. 78). Cf. también el *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, n. 44. Otras confesiones cristianas confiesan también esta centralidad del misterio del Dios uno y trino. Así el Consejo Ecuménico de las Iglesias, se define a sí mismo con estas palabras: «El Consejo Ecuménico de las Iglesias es una asociación fraterna *(fellowship)* de iglesias que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder juntas a su común vocación para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo» (cf. J. Vercruysse, *Introduzione alla teologia ecumenica*, Casale Monferrato 1992, 51).

A este puesto central de la Trinidad entre las verdades de la fe cristiana corresponde el primado que la reflexión sobre este misterio ha de ocupar en la teología, como ciencia de la fe:

> El objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en *presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe*. Por tanto, el verdadero centro de su reflexión será la contemplación del misterio mismo de Dios Trino. A Él se llega reflexionando sobre el misterio de la encarnación del Hijo de Dios: sobre su hacerse hombre y el consiguiente caminar hacia la pasión y muerte, misterio que desembocará en su gloriosa resurrección y ascensión a la derecha del Padre, de donde enviará al Espíritu de la verdad para constituir y animar a su Iglesia[24].

Si la fe nos dice que Dios es el único fin del hombre, y nos señala además que la originalidad del concepto cristiano sobre él estriba en su característica última de ser el Dios amor, o el Dios uno y trino, nada tiene de extraño que esta confesión constituya el centro de la fe cristiana. Según el mandato de Jesús en Mt 28,19, el bautismo viene administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ya este hecho muestra la relevancia de la fe en el Dios trino, ya que en su nombre se entra en la comunidad de los creyentes. Las antiguas profesiones de fe, los símbolos, tienen en su mayoría una estructura trinitaria[25]. Pensemos, en concreto, en los más relevantes, el Símbolo Apostólico y el Niceno- constantinopolitano. La confesión de fe en el Padre, Hijo y Espíritu Santo precede en todo caso a la profesión de las otras verdades, cuando éstas se introducen[26]. Otras fórmulas tienen una estructura bipartita, trinitario-cristológica[27]. En estos casos la parte trinitaria se coloca en primer lugar. La Trinidad está en el lugar central de la liturgia

[24] Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 93.

[25] Igualmente la "regla de la verdad" o "regla de fe" presentada por los antiguos escritores; cf. p. ej. Ireneo, *Adv. Haer.* I 10,1 (SCh 264,154-156); Tertuliano, *Adv. Prax.* 2,2 (Scarpat, 144-146); *de Praescr. haer.* 13,1-6 (CCL 1,197-198); Justino, *Apol. I*, 61,10-13 (Wartelle,182-184).

[26] Cf. los ejemplos aducidos en DH 1-64. Algunos de estos símbolos tienen forma interrogativa, que refleja el mismo esquema trinitario (cf. DH 36; 61-64).

[27] Cf. DH 71-75. Especialmente importante entre estos símbolos es el llamado *Quicumque*, DH 75, atribuido durante siglos a san Atanasio, probablemente de la primera mitad del s. V.

cristiana, en la celebración eucarística y de los otros sacramentos. La plegaria eucarística se dirige siempre al Padre[28] y termina con una doxología en las que las tres personas son mencionadas: «Por Cristo, con él y en él...». Las oraciones se dirigen normalmente al Padre, por Jesucristo, en la unidad del Espíritu Santo. La fórmula de alabanza al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, dio lugar para evitar interpretaciones subordinacionistas a la que ahora usamos con más frecuencia: «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo», que subraya la igual dignidad de las tres personas[29]. La Trinidad ha sido también puesta al centro de la vida de la Iglesia en el concilio Vaticano II; la Iglesia está llamada a la unidad: «Así se manifiesta toda la Iglesia 'como una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo'[30]» (LG 4).

Lo que sin duda está al centro de la fe y de la vida de la Iglesia debería estarlo también en la conciencia cristiana. Sólo con el trasfondo de la doctrina trinitaria podemos entender la salvación de Cristo. Sin ella la cristología queda reducida a mera funcionalidad que, a la postre, acaba por destruir la función misma. Porque reducir nuestra preocupación a la significación de Jesús o de Dios para nosotros, sin preguntarse por lo que en sí mismos son, equivale a perder de vista el sentido mismo de la salvación cristiana. Si no nos preocupamos por lo que es en sí mismo el misterio divino del Padre que nos envía a su Hijo y al Espíritu Santo y de la unidad de los tres que son el único Dios, ¿por qué tenemos que atribuir a Cristo un carácter definitivo e insuperable? ¿En qué relación intrínseca con el misterio de Cristo se halla el don del Espíritu? ¿Por qué en Cristo se ha realizado la salvación de todos los hombres? ¿En qué consiste en último término

[28] Según la antigua fórmula del concilio de Hipona del 393: «cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio». Cf. B. Neunhauser, *«Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio». Der Kanon 21 des Konzils von Hippo 393. Seine Bedeutung und Nachwirkung*: Aug 25 (1985) 105-119. Cf. también el CEC, 1076-1077, que titula la primera sección del primer artículo sobre la liturgia «Pater, liturgiae fons et finis».

[29] Cf. Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto*, I 3 (SCh 17bis, 256). Ambas fórmulas son correctas según el obispo de Cesarea.

[30] Cipriano de Cartago, *De orat. dom.* 23 (PL 4,553); Agustín, *Sermo* 71, 20,33 (PL 38,463s); Juan Damasceno, *Adv. iconocl.* 12 (PG 96, 1358). Cf. N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad. La SS. Trinidad en el Vaticano II*, Salamanca 1981.

esta salvación, que tantas veces es caracterizada como participación en la vida divina? Cuestiones todas ellas de no escaso relieve, y que no pueden responderse sin una adecuada visión del misterio del Dios uno y trino. Llegamos al misterio de Dios a través de la historia de la salvación, pero a la vez la exigencia de confrontarnos con este misterio en sí mismo viene de la propia historia de la salvación, que quedaría sin fundamento sin esta consideración de lo que es Dios en sí mismo.

EL «OLVIDO» DE LA TRINIDAD

La doctrina cristiana de Dios estará siempre a la búsqueda de un equilibrio entre la unidad y la trinidad divinas. Ni un Dios simplemente monádico ni un triteísmo son compatibles con la revelación del Nuevo Testamento. El mantenimiento de la justa tensión entre estos dos polos no ha sido tarea fácil ni lo es todavía hoy. Es un hecho que en el mundo occidental la predicación y la catequesis sobre el Dios uno y trino no han sido siempre afortunadas. La Trinidad divina ha sido vista simplemente como el misterio incomprensible sobre el que es mejor no especular demasiado, más que como el fundamento y el principio de nuestra salvación y el ámbito mismo en el que se desenvuelve nuestra vida cristiana. En la misma teología la doctrina de la Trinidad ha sufrido en algunas épocas no lejanas un cierto «aislamiento»: una vez que se ha afirmado que Dios es uno y trino, esta verdad ha sido luego dejada de lado, o al menos no ha tenido las debidas repercusiones en el desarrollo de buena parte de las otras materias dogmáticas[31]. No siempre ha resultado fácil ver el sen-

[31] Cf. K. Rahner, *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 105-136, esp. 107-110. 117. La situación descrita por el teólogo alemán ya no responde, afortunadamente, a la de los últimos decenios. También en 1981 la Comisión Teológica Internacional, en su documento *Teología-Cristología-Antropología* I C) 2.1, señalaba que la Trinidad no era tenida suficientemente en cuenta por los autores de la neoescolástica «para entender la Encarnación y la deificación del hombre. A veces, no se mostraba en absoluto la importancia de la Trinidad en el conjunto de las verdades de la fe o en la vida cristiana»; cf. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, Madrid 1998,249. Véase el texto latino, *Theologia-Christologia-Anthropologia* en Greg 64 (1983) 5-24,10.

tido de esta enseñanza. No hay duda de que en ciertos momentos de la historia se ha producido en amplios estratos de creyentes una cierta disminución del sentido de la originalidad del monoteísmo cristiano, de la visión cristiana de Dios y de la salvación del hombre como la participación en la vida del Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Diversos factores han contribuido a este resultado. Ya en el s. XVI Lelio y Fausto Sozini separan a Jesús de Dios y anticipan el deísmo al negar la divinidad de Cristo y el valor redentor de su muerte; aunque todavía se parte de la historia concreta de Jesús más que de la abstracta naturaleza humana, en el fondo se subvierte el núcleo de la doctrina cristiana[32]. La Ilustración ha buscado la razón universal, ha sido crítica con la religión histórica y en concreto con el cristianismo: ¿cómo la salvación de todos puede depender de un acontecimiento concreto, que muchos no han llegado a conocer ni han tenido la posibilidad más remota de hacerlo?; ¿no hay injusticia por parte de Dios, que deja que una gran parte de los hombres ignoren a Cristo?[33]. Todo esto lleva a necesariamente a la minusvaloración del cristianismo y de toda religión positiva. Ésta será necesariamente algo secundario, lo verdaderamente importante es la religión de la razón. De ella, no de la revelación histórica que queda en realidad vacía de contenidos, nos vienen las más grandes ideas sobre Dios.

Significativo a este respecto es I. Kant, que ha expuesto sus ideas sobre todo en su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (La religión en los límites de la pura razón). La verdadera Iglesia ha de ser según él universal, no puede fundarse sobre una revelación histórica, que será necesariamente particular. Por tanto sólo la fe religiosa pura, fundada en la

[32] Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I. El camino,* Madrid 2005, 155-158.

[33] Éstas y parecidas preguntas formulaba J.J. Rousseau. Cf. F.A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response,* New York 1992, 104-108.Ideas semejantes en G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona 1990, 482s (cit. en S. Pié-Ninot, *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*, 275, 335-336: «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón, como necesarias que son». Más información en O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología I* (n.32), 177-198.

razón, puede ser reconocida como verdadera[34]. Lo que la religión declara como misterio se puede reducir a la razón sola y especialmente a la dimensión moral de la misma. Cuando hay textos bíblicos que no solamente superan la razón, sino que pueden ser considerados contradictorios con la razón práctica, han de ser interpretados en beneficio de esta última. Es lo que acontece con la Trinidad: «De la doctrina de la Trinidad... no se puede simplemente sacar nada para la vida práctica, incluso si se creyera entenderla inmediatamente; pero mucho menos todavía cuando uno se convence de que supera nuestros conceptos». Si en Dios hay tres o diez personas resulta indiferente, porque «de esta diferencia no puede uno sacar ninguna regla diversa para su comportamiento»[35]. Se impone por tanto una interpretación sólo racional de la Trinidad, ya que esta enseñanza no sólo supera, sino que contradice la razón práctica. De ahí que lo que la doctrina cristiana del Dios uno y trino llama tres personas, son únicamente estos tres atributos de Dios, que es santo, benévolo y justo: en cuanto creador del cielo y de la tierra es el legislador santo; en cuanto rige y sostiene el género humano es benévolo; es el juez justo, que hace cumplir sus leyes santas[36]. La Trinidad se reconduce así a la exigencia práctica de la «vocación», la «satisfacción» y la «elección» por parte de Dios: «vocación», los hombres son llamados a un estado divino no por la dependencia debida a la creación, sino por una ley de libertad. «Satisfacción», porque el hombre está moralmente corrompido, y por tanto hace falta que Dios compense lo que falta a las capacidades humanas. Exigencia de la «elección» por la cual Dios da una gracia celestial no por mérito del hombre, sino por su decreto incondicionado[37].

En el único Ser supremo, unipersonal aunque con pluralidad de atributos, se adora al Padre en cuanto ama a los hombres; al Hijo en cuanto se hace modelo de humanidad; al Espíritu Santo, en cuanto busca el acuerdo y el consenso de los hombres entre sí y muestra un amor fundado en la sabiduría[38]. Hablar en Dios de tres personas sería politeísmo; no se trata por tanto de tres

[34] Cf. *Die Religion...*, en I. Kant, *Gesammelte Werke* VI, Berlin 1913, 115.

[35] *Der Streit der Fakultäten* en *Gesammelte Werke* VII, 38-39.

[36] Cf. *Die Religion...* 139s.

[37] Cf. ib. 142ss.

[38] Ib. 145ss.

personas, sino una persona triple, en cuanto «summum ens, summa intelligentia, summum bonum»[39]. Es claro con estos presupuestos que Jesús no puede ser Dios en sentido estricto, sino «hombre divino», sino el ideal sublime de virtud innato en nuestra razón. En efecto, «en la manifestación del Dios-hombre no es lo que se presenta a los sentidos o puede ser conocido por experiencia, sino el modelo existente en nuestra razón, lo que constituye propiamente el objeto de la fe santificante»[40]. Parece por consiguiente que la misma figura histórica de Jesús es considerada en último término irrelevante. Verdad sobre Cristo y verdad sobre la Trinidad van unidas necesariamente. Y esta última ha sido considerada en la Ilustración como superflua cuando no contradictoria con los presupuestos racionales[41].

No es nuestro intento ahora desarrollar la filosofía kantiana de la religión, sino sólo aducir su ejemplo significativo para ver cómo la teología trinitaria es lo primero que desaparece cuando se trata de buscar un dios y una religión válidos para todos y sometidos a las leyes de la razón erigida en norma suprema. Ciertamente la Iglesia combatió este racionalismo, pero la necesidad de la lucha lleva a veces al terreno del adversario. La preocupación apologética obliga a mantenerse en un terreno de nociones comunes, y así la peculiaridad del Dios cristiano viene relegada a un segundo momento, una vez se ha mostrado que la revelación de Dios es posible; los contenidos de esta revelación, y en concreto las características del Dios que se da a conocer en la encarnación no aparecen en el primer plano en esta confrontación[42]. Una determinada concepción de la relación entre la naturaleza y la gracia puede haber ayudado a esta visión de las cosas. La naturaleza, y con ella el concepto de Dios que con la razón se puede alcanzar, tendría un sentido en sí misma, la revelación sobrenatural viene a añadir nuevos contenidos a un horizonte que de por sí tendría una significación suficiente. Así la Trinidad vendría añadirse a una noción de Dios uno que en sí mismo podría ser considerado como el fin natural del hombre. Pero en realidad la cuestión de la existencia de Dios y la de las características de su ser no pueden nunca separarse[43]. Ha sido la crisis de esta idea racional de Dios, la aparición del ateísmo, la que ha puesto en primer plano del interés la Trinidad, la idea genuinamente cristiana del Dios amor. La originalidad y la riqueza de la noción cristiana de Dios no puede quedar nunca en segundo plano[44].

Pero la cuestión del relativo olvido del dogma trinitario tiene también raíces intrateológicas más antiguas. La teología prenicena fue enormemente trinitaria en sus formulaciones y sobre todo al considerar el desarrollo de la economía salvífica. Pero no fue siempre del todo clara, al menos juzgando según los parámetros que se impondrán en los momentos posteriores,

[39] Cf. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, en A. Pavan-A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 120.

[40] *Die Religion*... 139. Y lo mismo en *Der Streit der Fakultäten*, en *Gesammelte Werke* VII, 39: «La situación es exactamente la misma (como en la Trinidad, cf. n. 31) para la doctrina de la encarnación de una persona de la divinidad. Pues si este Dios-hombre no es presentado como la idea de la humanidad que desde la eternidad se encuentra en Dios en su completa perfección moral a él grata... sino como la divinidad que habita corporalmente en un hombre real y que actúa en él como una segunda naturaleza, entonces este misterio no tiene ninguna relevancia práctica para nosotros, porque no podemos pretender de nosotros mismos que debamos obrar igual que un Dios, y por tanto él no puede ser para nosotros un ejemplo».

[41] Significativa la posición de Goethe, *Gespräch mit J. P. Eckermann* (cit. por G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 20): «Creía en Dios y la naturaleza, y en el triunfo de lo noble sobre lo malo, pero esto no era suficiente para las almas piadosas; tenía que creer además que tres son uno y uno tres. Pero esto contradecía el sentido de la verdad de mi alma, y además no veía como esto me podía servir de ayuda en absoluto».

[42] Cf. R. Latourelle, *Teología de la Revelación*, Salamanca 1969, 242ss. Según él los tratados sobre la revelación de los comienzos de este siglo «pasan rápidamente a tratar del problema de la posibilidad de la revelación, sin darse cuenta de que no se trata de una revelación cualquiera, sino de una revelación específica, que nos llega por las vías de la historia y de la encarnación...». O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997,71: «Los teólogos queriendo refutar esa imagen de Dios quedaron prendidos por ella, al aceptar los presupuestos del debate».

[43] Cf. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinen Gott*, München 1976, 15.

[44] Es muy significativo cuanto señala el concilio Vaticano II en relación con la actitud de la Iglesia ante el ateísmo, GS 21: «El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo». Se hace explícita la presencia de la Trinidad en la actitud de los cristianos ante el ateísmo.

sobre todas las implicaciones del dogma trinitario, en particular por lo que respecta a la igual dignidad de las personas y a la plenitud de la divinidad de cada una de ellas, como también respecto a la vinculación de la generación del Verbo a la mediación de éste en la creación. Esto llevaba a esta gran teología, a la que debemos intuiciones fundamentales de perenne valor, a algunas posiciones a las que, desde el punto de vista de los desarrollos que siguieron, se ha podido reprochar alguna ambigüedad. En concreto a la tendencia a considerar al Hijo y al Espíritu Santo como en cierto sentido «subordinados» al Padre, aunque su condición divina fuera claramente afirmada. La crisis arriana obligó a un profundo replanteamiento de la cuestión. La negación de la divinidad del Hijo (y del Espíritu Santo) significaba la vuelta a un monoteísmo en el que no había lugar más que para una sola persona divina, la del Padre. La reacción de los teólogos nicenos en el siglo IV mostró con claridad que la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo implicaba su dignidad igual a la del Padre, ya que no tendría sentido que éste les no comunicase en plenitud la esencia divina. Esta consecuente afirmación ortodoxa de la divinidad del Hijo y el Espíritu Santo llevó a una fuerte acentuación de la unidad de la esencia divina, manifestada en la unidad de las actuaciones de las tres personas *ad extra*. Eliminado de raíz en la teología el problema del subordinacionismo, surge el de la relevancia del dogma trinitario y su vinculación con la historia de la salvación[45], con otras palabras, el del significado salvífico de la Trinidad divina. La afirmación, ciertamente legítima y necesaria, de la unidad de la esencia y de la acción divinas ha podido traer consigo un cierto olvido de la relevancia que también en la actuación «ad extra» respecto de nosotros del único Dios tienen las distintas personas[46]. La insistencia en la unidad de la esencia del único Dios y en la igualdad

[45] Cf. sobre este ámbito de problemas, G. Angelini, *Il tema trinitario nella teologia scolastica*: ScCat 116 (1990) 31-67.

[46] Un ejemplo de este olvido relativo: Sto. Tomás en la *STh* III 23,2, llega a afirmar que la invocación del «Padre nuestro» se dirige a las tres personas divinas y que conviene a la Trinidad entera la adopción de los hombres como hijos de Dios. Cf. Agustín, *Trin.* V 11,12 (CCL 50,219). Es claro por otra parte que Santo Tomás no desconoce los distintos modos de obrar "ad extra" de las personas. Cf. G. Emery, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin,* Paris 2004,412-419.

de las tres personas no puede hacernos olvidar la distinción entre ellas, que hace posible la misma historia de la salvación y por tanto se refleja en ésta. El único Dios que los cristianos profesamos ha de aparecer desde el primer instante como el Dios trino, que se muestra tal en sus relaciones con nosotros, ya que sólo así nos puede introducir en su vida; de otra manera no habría lugar para nosotros "en Dios". Un solo Dios y un solo principio de las criaturas no quiere decir un principio indiferenciado[47]. Si decimos con el Catecismo de la Iglesia Católica que la Trinidad ilumina todos los misterios de la fe (cf. n. 23), esto debería tener sus consecuencias en cada uno de los temas teológicos.

SOBRE LA ESTRUCTURA DEL TRATADO

No es ya habitual en los recientes manuales la distinción clásica entre una parte dedicada el *De Deo uno* y otra al *De Deo trino*[48], que deriva en último término de la sistemática de santo Tomás, que trata primero de lo que corresponde a la esencia de Dios y luego de la distinción de las personas[49].

Esta división ha hecho fortuna durante siglos. Acentuada en la época del renacimiento y del barroco, ha podido fácilmente

[47] El Catecismo de la Iglesia Católica n. 258, después de afirmar que la economía y la acción divinas son comunes a las tres personas ya que una sola es la naturaleza, añade que cada una de las personas lleva a cabo la obra común según su propiedad personal. Cita el concilio II de Constantinopla (DH 421), que nos ocupará en su momento.

[48] Se mantiene muy claramente la distinción, también en el título, en J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993. Se mantiene una distinción en algunos manuales que recogen toda la dogmática. Así G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien ²1996, pero no responde a la habitual división entre Dios uno y trino. Dos extensos y documentados tratados publicados recientemente mantienen la distinción clásica; L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998 (2 ed. 2006), refleja la distinción ya en el título; R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca 2005; la primera parte de la obra se titula «Dios en la identidad de su ser», la segunda «Dios en la distinción de las tres personas». Cf. más adelante la n. 55.

[49] Cf. *STh* I 2, prol.; Tomás es consecuente con esta distinción en el desarrollo de su tratado. Todavía Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* I, combina las materias de los que con el tiempo llegarán a ser los tratados *De Deo uno* y *De Deo trino*.

dar la impresión de ser tributaria de una distinción demasiado drástica entre las verdades alcanzables por la razón y las que sólo pueden ser conocidas por la revelación divina. Se estudia en él la esencia divina, sus atributos, la cognoscibilidad de Dios, etc. Así la primera parte del tratado, y aun en una cierta medida la segunda, en cuanto la primera ha dado el «tono» de la exposición, se centran en el «en sí» de Dios, y hay que reconocer que en la sistemática neoescolástica no siempre explicitaban la relación con el misterio de la salvación. El *de Deo uno* se convirtió así en un tratado en gran medida filosófico[50]. Una vez se ha tratado de recuperar el contenido teológico del mismo, se insiste mucho en la revelación de Dios en el Antiguo Testamento. Pero es evidente que resulta demasiado simple, y por ello inexacta, la división entre una revelación de Dios uno en el Antiguo Testamento y de Dios trino en el Nuevo. Porque la revelación de la Trinidad proporciona una profundización de la misma unidad divina y da a ésta un carácter concreto, no es algo que se yuxtaponga a ella. El uno Dios uno es el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Partiendo de estos presupuestos es claro que, en las diversas posibilidades de sistematización que se ofrecen, las dos partes del tratado se han de ver en su relación mutua. Por otra parte, algunas de las partes clásicas del tratado *de Deo uno*, en concreto los atributos o propiedades divinas, se entienden mejor si se tiene presente el Dios trino, comunión de personas, no sólo la esencia divina sin referencia directa a la Trinidad[51]; sobre el ser de esta última se reflexiona también mejor una vez se sabe que es poseída por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La creciente preocupación por otra parte por partir de la *historia salutis* y por tanto de la revelación de Dios en Jesús, hace deseable que desde el primer instante el centro de la revelación evangélica se encuentre en el primer plano. Con

[50] Cf. A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, Bologna 1996, 320s.

[51] Interesantes en este sentido las disposiciones de los tratados de J. Auer, *Gott- der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996. Ofrecen gran interés a mi juicio las reflexiones de H.U. von Balthasar, *Theologik II. Die Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 128-138, sobre los aspectos trinitarios de los atributos divinos; También ib. 121: «¿Desde dónde podríamos encontrar acceso a una descripción aproximada de estos atributos divinos marcados ya por las hipóstasis, si no a partir de la Trinidad económica revelada?».

la conciencia de que otros caminos son posibles e válidos, siguiendo la línea que ha sido preponderante en los últimos tiempos, trataremos de integrar los dos ámbitos de problemas, dando una muy clara y marcada preferencia, en la que no se oculta el interés personal, a los que en la distinción tradicional pertenecen al *de Deo trino*. Pero trataremos de hacer ver, como por otra parte se ha hecho tradicionalmente, que la trinidad y la unidad divinas son dos aspectos igualmente originales del ser de Dios que no pueden verse nunca separados uno de otro. Dirigimos nuestra atención desde el primer instante al Dios uno y trino «triuno»[52].

Nuestro punto de partida sistemático será la revelación de Dios en Cristo. No hay otro modo para llegar al misterio profundo del verdadero Dios, como ya hemos indicado. En la vida de Jesús, en la revelación de la «Trinidad económica», se nos abre el misterio de la Trinidad inmanente. Tras una reflexión sistemática sobre la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, dirigiremos la atención a la manifestación de la Trinidad en la vida de Jesús y en la primera comunidad cristiana. La evolución de las doctrinas trinitarias hasta la época del primer concilio de Constantinopla será nuestro paso siguiente, y a continuación dedicaremos nuestra atención al segundo concilio de Constantinopla y a los grandes concilios medievales. A partir del primer concilio de Constantinopla el dogma del Dios uno y trino queda sustancialmente definido en sus líneas esenciales. Ello nos permite dejar el estudio de san Agustín y de los grandes teólogos medievales para el momento de la reflexión sistemática, dentro de la cual la evolución doctrinal habrá de desempeñar un papel fundamental. En realidad nuestra problemática actual sigue siendo tributaria de sus grandes intuiciones y por consiguiente éstas tendrán que iluminarnos en nuestra reflexión sistemática. Por otra parte, sin desconocer en absoluto el valor decisivo de las adquisiciones

[52] La palabra normal para designar la Trinidad en lengua alemana es *Dreieinigkeit*. Se combinan por tanto la trinidad y la unidad en un mismo vocablo. En las lenguas latinas hay que acudir a neologismos para expresar la idea. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 381: «Der eine Gott ist... der dreieine». Ilustrtivo el título de la obra de G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997.

posteriores, es evidente el papel esencial que en desarrollo dogmático han tenido los cuatro primeros concilios ecuménicos, para nosotros en el presente tratado de modo muy especial los dos primeros. Nuestra parte sistemática se iniciará con el estudio de las nociones clásicas de las procesiones divinas y de las relaciones que nos abrirán el paso al estudio de la persona, noción central de la teología trinitaria. Nos ocuparemos de las reflexiones tradicionales y de los problemas modernos en torno a este concepto. De ahí podemos pasar al sentido de la afirmación de tres personas en el Dios uno. Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, en sus propiedades personales, serán objeto de estudio a continuación. A continuación nos ocuparemos de la unidad de la esencia divina, que estudiaremos sobre todo a la luz de la afirmación neotestamentaria del Dios amor (cf. Jn 4,8.14), y también de las propiedades de Dios, el conocimiento natural de Dios y el lenguaje de la analogía. Pienso en efecto que, una vez estudiada la Trinidad de personas, es más fácil abordar la cuestión de la esencia divina y de las propiedades de Dios. Se trata de la esencia poseída por las tres personas y de las propiedades del Dios que en sí mismo es amor y comunión[53]. En esta distribución creo hacer justicia, sin confundirlos pero a la vez sin separarlos, a los dos principios a la luz de los cuales se ha de articular la teología, el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*, necesarios los dos, en su articulación mutua, para todo quehacer teológico[54].

[53] No sigo la opinión que tiende a identificar el Dios uno con el Padre. Son claros los resultados del art. de K. Rahner, *Theos im Neuen Testament, Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 93-167, sobre el hecho de que Dios significa en el Nuevo Testamento el Padre, y que éste sea el Dios del AT. De ahí no se sigue con todo que cuanto se debe decir del Dios uno se diga simplemente del Padre. El Padre no es más que en su relación con el Hijo y el Espíritu y los tres constituyen el único Dios. Cf. más adelante los apartados dedicados al Padre y a la unidad divina (cc. 10 y 11).

[54] Cf. Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 65.

El tratado sobre Dios en la sistemática teológica

Dios es el principio el y fin de todo, el Alfa y el Omega. Estos dos aspectos de una sola verdad han de verse en su mutua relación y tensión. De ahí que haya quien tienda a ver la Trinidad como el final y la corona de toda la dogmática, quien prefiera verla al comienzo, porque constituye el origen y el principio de todos los demás misterios que sólo pueden entenderse a la luz de este misterio fontal. Toda sistemática es limitada, todas ofrecen ventajas e inconvenientes, y de hecho vemos que no hay unanimidad en las recientes obras de conjunto y colecciones, aunque prevalece la tendencia a colocar el tratado de Dios al comienzo de la Dogmática[55]. La presente obra no se sitúa en ningún plan de conjunto, y por ello este problema es aquí relativamente secundario. Pero pienso que hay buenas ra-

[55] Así en Th. Schneider (Hrsg.) *Handbuch der Dogmatik*, 2 vols., Düsseldorf 1992, la Trinidad aparece al final, aunque ha precedido un tratado sobre Dios (cf. la traducción italiana *Nuovo corso di dogmatica*, Brescia 1995). La colección que empezó a publicarse en los años 90, *Katholische Dogmatik*, de L. Scheffczyk y A. Ziegenaus coloca el tratado de Dios (cf. n. 7), el primero publicado, en el vol. 2 de la serie, después de la introducción. Disposición semejante a la que adoptaron en su día J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*. El tratado de Dios aparece también al comienzo de la dogmática en *Mysterium Salutis*. W. Pannenberg lo ha colocado también al comienzo de su la dogmática en su *Systematische Theologie*. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996, coloca un capítulo sobre la revelación de Dios creador como Dios de Israel y Padre de Jesús, después de la antropología y la creación; siguen la cristología y la pneumatología y, después de estos tratados, la Trinidad viene a significar una especie de conclusión de un bloque teológico-cristológico, antes de la mariología, escatología, eclesiología y sacramentos. También la dogmática di W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der kath. Dogmatik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, coloca el tratado de Dios al comienzo, combinando las materias de los dos tratados tradicionales (W. Breuning, *Gotteslehre* vol I, 201-362). Entre nosotros el plan de la colección *Sapientia Fidei* lo coloca al comienzo de los tratados dogmáticos. En el *Corso di Teologia Sistematica* se sitúa después del volumen introductorio y de la teología fundamental. B. Lauret-F. Refoulé (eds), *Initiation à la pratique de la Théologie*, 5 vols., Paris 1982, lo colocan al final de la dogmática (vol 3, 225-276). Sobre algunos aspectos de la historia de la cuestión se puede ver L. Scheffczyk, o.c., 206-210. Sobre la reciente renovación de la teología trinitaria se leerán con provecho los ensayos recogidos en E. Durand-V. Holzer (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*, Paris 2008.

zones para colocar este tratado en los comienzos de los estudios teológicos, y en íntima relación con la cristología[56]. Creo acertadas las razones expuestas por W. Kasper en las páginas finales de su tratado teológico *Der Gott Jesu Christi (El Dios de Jesucristo)*[57]: el tratado sobre Dios, y en concreto sobre Dios trino debe colocarse al comienzo de la dogmática, porque en él se trata el tema que después, en múltiples variaciones, volverá a salir a la luz. Se hace temático *el* tema, de entre los muchos temas de la dogmática. Es de alguna manera la gramática de los demás tratados dogmáticos, la afirmación fundamental de la teología *(Grundsatz)* que no puede convertirse nunca en un añadido *(Zusatz)* a la misma. Se ha de correr el riesgo de que no todo sea, al inicio, bien comprendido. Se ha de tener presente por otra parte que muchos de los temas objeto de estudio no quedarán en este tratado agotados de una vez para siempre. Se habrá de volver sobre ellos en otras ocasiones[58].

Se deberá intentar que el tratado de Dios revelado en Cristo no sea una especulación vacía de sentido para la vida. Habrá que ver en todo momento la relevancia teológica de las diversas afirmaciones en el contexto de la fe de la Iglesia y de la vida cristiana. Y, como ya hemos insinuado, nos tendremos que abrir constantemente a la adoración del misterio santo que no podemos abarcar. Pero a la vez no se podrán ahorrar las dificultades inherentes a la materia objeto de estudio. La fe busca entender no por un ejercicio especulativo superfluo, sino porque quiere creer más a fondo y quiere dar mejor razón de la esperanza que hay en nosotros (cf. 1 Pe 3,15). Es la fe la que ha de llevar a la comprensión (*crede ut intelligas*), pero esta última, si es correcta, no puede no enriquecer la fe misma (*intellige ut credas*)[59]. El ejercicio de la inteligencia, en este campo como en todos los demás de la teología, tiene sus momentos de dificultad y de aridez. Tampoco nosotros nos los podemos ahorrar. Sólo con el esfuerzo descubriremos la riqueza de las grandes intuiciones de quienes nos han precedido, para sentirnos así más iluminados por el misterio de amor que nos envuelve, y a la vez conocer mejor al Dios revelado en Cristo en el cual «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28).

[56] Cf. G. Colombo, *«Teocentrismo» e «cristocentrismo»*: Teologia 6 (1981), 293-306, 295, no se puede hablar del Dios cristiano ignorando a Jesucristo, ni se puede hablar de Jesucristo antes que de Dios.

[57] Cf. la n. 52; especialmente interesantes las pp. 379-380 de la obra.

[58] W. Pannenberg, *Teología Sistemática* I, Madrid 1992, 362: «La doctrina de la creación, la cristología y la doctrina de la reconciliación, la eclesiología y la escatología, todo forma parte del desarrollo completo de la doctrina de la Trinidad... Y a la inversa, la doctrina trinitaria de Dios es un resumen anticipado de toda la dogmática cristiana».

[59] Cf. Juan Pablo II, *Fides et Ratio* cc. 2 y 3. Sobre el creer y el entender cf. Agustín, *Sermo* 43,7-9 (Opera 29, 756-758); *In ev. Joh*: «debemus credere quia voluit ut intelligamus»; «fidei fructus, intellectus» (CCL 36,223).

2
La relación entre la Trinidad «económica» y la Trinidad «inmanente»

De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente

Nuestra breve introducción al tratado nos ha hecho ver que sólo con la revelación acaecida en Cristo tenemos acceso al conocimiento del Dios uno y trino. Nuestro punto de partida no puede ser por tanto más que la economía de la salvación, y en concreto cuanto el Nuevo Testamento nos dice sobre Jesús que, revelándonos al Padre, se nos da a conocer como el Hijo; y que, después de su resurrección, nos envía de parte del Padre al Espíritu Santo que ha descendido sobre él en el bautismo y en la fuerza del cual ha cumplido su misión. La «economía», es por tanto el único camino para el conocimiento de la «teología»[1].

[1] Esta última es llamada con frecuencia en latín *dispositio, dispensatio*. Cf. el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 236, que se refiere a esta antigua distinción de los Padres. La palabra economía se usa ya el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 9,17; Ef 1,10; 3,2.9; Col 1,25; 1 Tm 1,4), con el sentido de un encargo o del designio divino y la realización del mismo. El término se encuentra en Ignacio de Antioquía con el sentido del designio salvador de Dios: *Efesios* 18,2; 20,1 (FP 1,120; 124). Ireneo de Lión se refiere a los herejes que ignoran «las Escrituras y la economía de Dios», *Adv. Haer.* III 12,12 (SCh 211,234). Cf. también *Adv. Haer.* V 20,1; 20,2 (Cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo II*, Madrid-Toledo 1987,304; 340) en relación con la encarnación para la salvación del hombre. La distinción entre *teología* y *economía* se encuentra explícita entre otros en Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccles.* I 1,7-8 (SCh 31,5); Basilio de Cesarea, *Contra Eunomio* II 3 (SCh 315,16); Gregorio Nacianceno, *Or.* 31,25-26 (SCh 250,324-326); 38,8 (SCh 358,118); Severiano de Gábala, *De Sigillis* 5 (PG 63,541). Hay que notar de todas maneras que estas palabras no siempre son utilizadas en el mismo sentido. Tendremos ocasión de verlo

Una breve reflexión sobre la relación entre las dos nos va ayudar a adentrarnos con más conocimiento de causa en el estudio de la historia de la revelación trinitaria.

La relación entre la economía y la teología ha sido muy discutida en la teología en los últimos tiempos. Ocasión para ello ha sido la formulación por parte de K. Rahner del llamado «axioma fundamental» de la teología trinitaria, «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa»[2]. O, dicho con otras palabras, Dios uno y trino se revela en la «economía» tal como es en su vida inmanente: a través de la revelación de Cristo tenemos un verdadero acceso a la «teología». La formulación de este principio y la discusión a que ha dado lugar ha

---

en nuestros capítulos sobre el desarrollo teológico y dogmático. Una historia del uso del término "economía" ha sido trazada por G. Richter, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin-New York 2005.

[2] *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en MySal II/1, Madrid 1969, 359-449, aquí 370. Cf. también para lo que sigue ib. pp. 370-371. Ya antes K. Rahner había expuesto ideas parecidas en *Advertencias sobre el tratado dogmático «De Trinitate»*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 105-136. No expongo aquí simplemente la doctrina de K. Rahner, sino que, tomando como punto de partida sus reflexiones y la discusión a que éstas han dado lugar, tratamos de aclarar la cuestión del conocimiento de la Trinidad divina a partir de la revelación de la misma en la historia de la salvación. Cf. más información sobre esta cuestión en L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64; id., *La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión*: Greg 86 (2005) 276-307, esp. 280-289; G.J. Zarazaga, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Salamanca 1999, 123-162; id., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca 2004; S. del Cura Elena, *Tra mistero ed esperienza. La teologia trinitaria dopo Karl Rahner*, en I. Sanna (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 143-190, esp. 175-180; P. Coda, *Dal Grundaxiom all'ontologia trinitaria. Un percorso metodologico*, en ibid. 191-205. Más en general, J. Prades López, *«De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente». A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria*: RET 58(1998)285-344; M. Böhnke, *Die Wahrheit der ökonomischen Trinität. Versuch über den Axiom der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität in ökumenischer Absicht*: ThGl 96 (2006) 262-289. Una exposición detallada acerca de la discusión posterior a K. Rahner se encontrará en F. Sanders, *The Image of the Immanent Trinity. Rahners' Rule and the Theological Interpretation of Scripture*, New York 2005.

producido una renovada toma de conciencia en la teología de esta verdad ya antigua: sólo a partir de la revelación acaecida en Cristo tiene sentido que hablemos del Dios trino. Decimos que la verdad es antigua: la Trinidad es, en el sentido más estricto de la palabra, una verdad de fe, que no se puede deducir a partir del conocimiento de Dios que podamos adquirir a partir de las cosas creadas; así lo considera de manera explícita, entre otros muchos, santo Tomás de Aquino[3]. Es evidente que nosotros no podemos entender las cosas de otra manera. Los esfuerzos, iniciados por Agustín y que han continuado en la teología medieval, por encontrar en las realidades creadas huellas, *vestigia*[4], de la Trinidad, a veces dan la impresión de ser deducciones racionales. Pero en realidad son con frecuencia intentos de aproximación al misterio que presuponen el universo de la fe, y que ciertamente no podemos comprender según nuestras categorías actuales[5]. Pueden mostrar con todo, a la luz de la fe en Jesús, que el Dios uno y trino del cual todo procede no está lejos de nosotros ni de nuestro mundo; permaneciendo el principio del carácter indeducible del misterio de la Trinidad a partir de la creación, podemos encontrar en nuestra experiencia humana elementos que, al ser iluminados por la fe, nos llevan, al menos inicialmente, hacia el sentido profundo de lo que somos. Las «semillas del Verbo», los fragmentos de la verdad que el Logos divino ha derramado en el mundo[6], tienen que ver necesariamente también con la Trinidad, aunque no la den a conocer de manera explícita.

«A Dios nadie lo ha visto, el Hijo unigénito que está en el seno del Padre nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18; cf. 1 Tm 6, 16). La revelación del misterio de Dios en toda su profundidad acaece únicamente en Jesús. Solamente por la fe en él tenemos acceso al ser de Dios, solamente si creemos en él como el Hijo

---

[3] Cf. *STh* I q.32,a.1. Cf. el *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 237.

[4] Cf. L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 384ss.

[5] Cf. W. Simonis, *Trinität und Vernunft*, Frankfurt Main 1972; S. Bonanni, *Abelardo e il problema della conoscenza della Trinità. Riflesssioni a partire dalla lettura della* Theologia Scholarium: Philologica 4 (1995) 97-111.

[6] Cf. Justino, *Apol.* I 5,4; 46,2-4 (Wartelle, 104;160); II 7,7; 8,1-3 (206;208); Clemente Alejandrino, *Protr.* I 6,4; X 98,4 (SCh 2bis, 60; 166); *Ped.* I 96,1-2 (FP 5,260); cf. en la n. 13 del cap. anterior referencias a documentos del Vaticano II y de Juan Pablo II.

de Dios podemos ver en él al Padre (cf. Jn 14,9)[7]. Esta revelación nos da acceso al misterio de Dios en cuanto él mismo es el misterio de nuestra salvación. El Vaticano II establece una clara conexión entre la revelación de Dios y la revelación de la verdad salvífica (cf. Vaticano II, *Dei Verbum* 2.6). Sólo Dios es la salvación del hombre. El conocimiento del Dios trino, en cuanto verdad de fe, nos es accesible sólo por tanto por la revelación llevada a cabo por Jesús, porque en él es Dios mismo el que se revela. Esto implica que el Dios que se nos revela se nos muestra tal como es. Si no, no habría revelación verdadera. La revelación cristiana es revelación de Dios y de su designio de salvación. Ahora bien, según la constitución *Dei Verbum*, esta revelación se lleva a cabo con las palabras y las obras, especialmente con las de Jesús: «...con el hecho mismo de su presencia y con la manifestación que lleva a cabo de sí mismo con las palabras y las obras, con los signos y con los milagros, y especialmente con su muerte y su resurrección de entre los muertos, y, finalmente, con el envío del Espíritu Santo, cumple y completa la revelación...» (DV 4; cf. ib. 2). La revelación de Dios es en sí misma un acto de salvación, acontece sólo en la realización de nuestra salvación por obra de Cristo. Los dos aspectos no se pueden de ningún modo separar[8]. Conocemos la misteriosa y luminosa realidad del Dios trino por la revelación salvadora que en Cristo hace de sí mismo. El modo como la Trinidad se presenta a nosotros en la economía de la salvación ha de reflejar por tanto el modo como es en sí misma[9]. Parece que esta reflexión se impone. De lo contrario la salvación del hombre no sería Dios mismo, habría que buscarla en otro sitio; sería absurdo que Dios se revelara y nos salvara de un modo que no correspondiera a su ser. Esta idea repugnaría a la fe cristiana.

No parece que a este modo de razonar pueda oponerse el principio de la actuación unitaria de las tres personas divinas frente al mundo y frente a los hombres, *ad extra*, de tal manera que esta actuación, en cuanto unitaria, no pueda reflejar la trinidad en sí misma. Ciertamente el principio de la actuación unitaria de Dios ha de ser mantenido. No tendría sentido que las divinas personas actuasen «separadamente» las unas de las otras. Pero a la vez hay que evitar dar de este principio explicaciones exageradas, que no tengan en cuenta que el único principio que es Dios tiene siempre en sí mismo la distinción personal. En toda actuación de Dios fuera de sí, *ad extra*, obran unitariamente las tres personas divinas. Dios es un solo principio de la creación y de la historia de la salvación, no podemos nunca hablar de tres principios. Pero de ahí no se puede deducir que este único principio sea en sí mismo indistinto (por el contrario, sabemos muy bien que no lo es) y no actúe hacia fuera en cuanto tal. Notemos además que el principio de la actuación unitaria de Dios hacia fuera se vio siempre atemperado por el uso de la doctrina de las «apropiaciones»: según la teología tradicional, en la actuación del Dios uno se «apropian», en el lenguaje de la Escritura o de la Iglesia, a las distintas personas aquellos modos de actuar que más directamente corresponden a lo que en la vida interna de Dios es «propio» de aquella persona[10]. Naturalmente esto presupone un cierto conocimiento

[7] No se discute hoy en día la necesidad de partir de Jesús para llegar al misterio del Dios trino. O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I. El camino*, Madrid 2005, 453: «Es evidente que hoy no es fácil partir de una concepción trinitaria de Dios, entre otras razones porque ella es resultado de la revelación en Cristo, porque cuesta comenzar desde lo difícil para llegar a lo fácil, y porque en la vida y mensaje de Jesús no hay un concepto de "Trinidad" en el sentido moderno del término».

[8] Cf. J. Alfaro, *Encarnación y revelación*, en *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 65-88.

[9] K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento...*, 371: «Es ciertamente exacta la frase: la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía (doctrina sobre la Trinidad y doctrina sobre la salvación) no se pueden distinguir adecuadamente». Como se ve la identidad no excluye una cierta distinción, no adecuada. La relación entre la Trinidad inmanente y la economía de la salvación se encuentra ya explícita en K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, München 1935, 352; 503: «Hemos seguido la regla - y la consideramos fundamental - de que las afirmaciones sobre la realidad de los modos de ser divinos "ante todo en sí mismos" no pueden ser distintas en cuanto al contenido de aquellas que hay que hacer precisamente sobre su realidad en la revelación». Sobre la cuestión en K. Barth, cf. E. Durand, *«Trinité immanente» et «Trinité économique» selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement:* RScPhTh 90 (2006) 453-478 ; id., *Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth*, en E. Durand-V. Holzer, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*, Paris 2008, 219-252. Cf. ya A. Stolz, *De Sanctissima Trinitate*, Freiburg 1939,130.

[10] Cf. Tomás de Aquino, *STh* I q. 39,a.7, que define la apropiación como «la manifestación de las personas mediante los atributos esenciales». Atributos esenciales son los que corresponden a la única esencia divina. Quede claro

de lo que es propio de cada persona en el interior de la vida trinitaria; y, dado que la Trinidad es objeto de fe, y no puede deducirse de un modo puramente racional sino que sólo es cognoscible a la luz de la revelación, sólo por el modo de actuar salvífico de cada persona se puede saber lo que en la vida interna de Dios le corresponde más directamente. Parece por tanto que el principio de la unidad de operaciones *ad extra* no puede excluir toda intervención de las personas en cuanto tales. Por lo que acabamos de decir da la impresión de que implícitamente se presupone lo contrario[11].

Existe un caso, además, en el que sabemos que hay una actuación hacia fuera en la que las personas actúan diferenciadamente: la encarnación[12]. Sólo el Hijo ha asumido hipostáticamente la naturaleza humana. No se trata de afirmar que las otras dos personas no han tenido parte en este evento; sabemos muy bien que no es así. Ha sido el Padre el que ha enviado al Hijo al mundo, y también esto es una actuación propia de la persona del Padre (cf. Jn 3,17.34; Rom 8,3; Gál 4,4). Por su parte el Espíritu Santo que desciende sobre María hace posible la encarnación (cf. Lc 1,35; Mt 1,20; DH 150). En la encarnación, en toda la vida de Jesús sobre la tierra, en su pasión y muerte, en su resurrección y exaltación a la derecha del Padre y en el don del Espíritu que sigue a éstas, tenemos una actuación diferenciada de las divinas personas en la historia de la salvación. Es precisamente esta diferenciación lo que nos permite conocerlas. No podemos pensar que la venida de Jesús al mundo sea una excepción en el modo de actuar de Dios respecto de nosotros. Más bien debemos afirmar lo contrario. En Jesús tenemos el momento más alto de esta actuación y el paradigma y el fundamento de todo lo que Dios hace por nosotros: todo tiene su consistencia en el Hijo amado en quien tenemos la redención y

que cuanto aquí decimos sobre las apropiaciones no significa en absoluto cuestionar su uso y su legitimidad. Se trata solamente de hacer ver que sólo a la luz de lo que es propio de las personas podemos «apropiarles» aquello que corresponde de suyo a los tres. En nuestro cap. sobre la noción de la persona volveremos sobre las «apropiaciones».

[11] Cf. el resumen de la pneumatología de Atanasio y los Capadocios en H. U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 114-116. Véase cuanto ya indicamos en la nota 47 del cap. precedente.

[12] Cf. K. Rahner, o.c., 372ss.

el perdón de los pecados, todo ha sido hecho mediante él y camina hacia él (cf. Col 1,13-20).

Ahora bien, ¿refleja el hecho de la encarnación precisamente del Hijo, enviado por el Padre, algo de la vida interna trinitaria, de lo que las personas son? ¿Cómo nos muestra este hecho, central en la economía salvífica, algo de la vida interna de la Trinidad? Por las razones ya aducidas es claro que esta revelación ha acaecido en Cristo. ¿Es indiferente que haya sido de hecho así, es decir, podría haber sido de otra manera? ¿O este hecho nos indica algo de lo que es Dios en sí mismo? Debemos pensar que esta acción diferenciada de las personas responde a lo que ellas son.

Durante siglos ha sido doctrina común que cualquiera de las personas divinas podría haberse encarnado, aunque también se ha insistido a la vez en la suma conveniencia de la encarnación del Hijo. Así pensaron, por ej., los dos grandes maestros de la escolástica, Buenaventura y Tomás de Aquino[13]. Ahora bien, esta opinión dista hoy mucho de ser pacífica, y, teniendo en cuenta la historia de la cuestión, difícilmente se puede considerar definitivamente probada. En efecto, en la época patrística, sin que se formule la pregunta en el modo explícito de los tiempos posteriores, se indica simplemente que la encarnación corresponde al Hijo. San Atanasio se expresa en términos muy claros: «No era propio de otro sacar a los hombres de la corrupción que había surgido, sino del Verbo de Dios, mediante

[13] Cf. Buenaventura, *In III Sent.* 1,1,4, habla de la posibilidad de la encarnación de cualquiera de los tres pero la conveniencia de la encarnación del Hijo se subraya a la vez en ib. 1,2,3; Tomás de Aquino, *STh* III q.3,a.5; la suma conveniencia de la encarnación del Hijo en ib. q.3 a.8. Sto. Tomás señala con todo que en el caso de la encarnación del Padre no se podría hablar de «misión». Es interesante notar que san Buenaventura, en su comentario a las Sentencias (texto citado)ha comenzado por hablar de la hipótesis de la encarnación de cualquiera de las tres personas para después pasar a la conveniencia de la de la encarnación del Hijo. Santo Tomás, por el contrario en el comentario a las Sentencias ha tratado primero de la gran conveniencia de la encarnación del Verbo eterno para pasar después a la posibilidad hipotética de la encarnación de las otras dos personas (*In Sent.* III d.2 q.2,a. 2-3). En la *Summa* en cambio ha cambiado el orden, en primer lugar se trata de la posibilidad de la encarnación de los tres, para pasar luego a la conveniencia de la encarnación del Hijo.

el cual al principio habían sido creados»[14]. En los últimos tiempos se ha atribuido a san Agustín la responsabilidad del cambio de perspectivas que después se consumará[15]. Pero no parece que éste sea el caso. La correlación entre la "teología" y la "economía" se encuentra presente en el doctor de Hipona, aunque la cuestión no se haya planteado directamente[16]. Todavía después de Agustín la línea tradicional se mantiene[17]. Todavía san Anselmo, que ha sido el primero que expresamente se ha planteado la pregunta, da una respuesta negativa al mostrar la inconveniencia de la encarnación del Padre o del Espíritu, y para él cualquier inconveniente en Dios es imposibilidad[18]. Pedro Lombardo parece haber sido el primero que ha enseñado explícitamente que cualquiera de las tres personas podría haberse encarnado[19]. Sólo después de él la opinión se generalizó,

[14] *De Incarnatione Verbi* 10 (SCh 199,300); ib. 14,2 (315): «El Hijo santísimo del Padre ha venido a nuestra regiones para renovar al hombre hecho según él, y para volver a encontrarlo cuando estaba perdido»; cf. *Contra Arianos* II 53 (PG 26,260). Más datos en L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión* (cf. n. 2),16-29.

[15] Repetidamente lo ha hecho K. Rahner, p. ej. *El Dios trino...*, 362. Le ha seguido H.U von Balthasar, *Theologik II,* Einsiedeln 1985,155. No han aducido textos concretos que justifiquen el aserto.

[16] *Trin.* IV 20,28 (CCL 50,198-199): «Ab illo mittitur de quo natum est; mittitur quod genitum est... Pater... non dicitur missus, non enim habet a quo sit aut ex quo procedat»; IV 20,29 (199): «Sicut ergo pater genuit, filius genitus est, ita congrue pater misit, filius missus est». Pero es interesante ib. IV 21,32 (205): «Porque incluso si Dios Padre quisiera aparecer visiblemente mediante la criatura que le está sometida, se diría de manera muy absurda que había sido enviado por el Hijo que engendró o por el Espíritu santo que de él procede»; el contexto amplio trata de las teofanías y en el inmediato se muestra que el Hijo y el Espíritu Santo, aunque enviados por el Padre, no por ello son menores que él. Directamente no se considera la hipótesis de la encarnación. Sí en cambio la de la aparición de las tres personas en las teofanías del Antiguo Testamento, contra la tradición que prevalecía en los tiempos anteriores que las atribuía al Hijo; cf. *Trin.* II 18,35 (126); III 11,26-27 (157-158). Tal vez a este hecho se haya debido la confusión.

[17] Cf. Genadio de Marsella, *De eccl. dogmatibus* 2 (PL 58,981); Fulgencio de Ruspe, *De Fide ad Petrum* 7-9 (CCL 91A,716-718); los dos arguyen a partir de la conveniencia de que el que es Hijo en cuanto Dios lo sea también en cuanto hombre.

[18] Cf. *Ep. de Inc. Verbi,* 10 (ed. Schmitt, v. 2,25-28); también *Cur Deus homo?,* II 9 (SCh 91,376s).

[19] Cf. *Sent.* III 1,1-2; trata en primer lugar de la conveniencia de la encarnación del Hijo, para afirmar después, sin explicación de ningún tipo, de la

aunque siempre acompañada por la convicción de la gran conveniencia de la encarnación del Hijo[20].

Podemos pensar que si el Hijo se ha encarnado es porque es, en sí mismo, el revelador del Padre, al ser su imagen perfecta (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15; también Jn 1,18;14,9)[21]. No tenemos por qué plantearnos la cuestión de si el Padre o el Espíritu Santo hubieran podido encarnarse porque la revelación no parece ofrecer apoyo suficiente para tales especulaciones[22]. Es mejor quedarnos con el hecho de la encarnación del Hijo y con la congruencia de la misma que la tradición nos ha mostrado. Pero alguna de las razones que se han aducido para afirmar la posibilidad teórica de la encarnación de cualquiera de las tres personas nos puede dar lugar a alguna reflexión. En efecto, una

posibilidad de la encarnación del Padre y del Espíritu Santo. Hemos señalado ya (n. 13) que los grandes escolásticos han cambiado el orden con que él aborda el problema.

[20] Buenaventura, olvidado de los problemas especulativos, ha resumido con acierto los motivos que muestran que la encarnación conviene al Hijo en *Breviloquium* IV 2,6: «La mediación conviene al Hijo de Dios, a él conviene también la encarnación. Porque es propio del mediador ser medio entre el hombre y Dios, y reconducir al hombre al conocimiento de Dios, a la semejanza y la filiación divina... A ninguno corresponde mejor que al Verbo reconducir al hombre al conocimiento de Dios, el Verbo en el cual el Padre se manifiesta y puede unirse a la carne como la palabra a la voz. A ninguno conviene reconducir al hombre a la semejanza con Dios más que al que es imagen del Padre. A ninguno conviene reconducir a la filiación adoptiva más que al que es Hijo natural, y por ello a ninguno conviene hacerse hijo del hombre más que al mismo Hijo de Dios».

[21] La condición de imagen entra en los motivos de conveniencia de la encarnación del Hijo, tanto para Tomás como para Buenaventura (cf. los lugares cits. en la n. 13 y en la n. 20). Los antiguos Padres de la Iglesia han insistido mucho en esta idea de la imagen, sin plantearse el problema que ahora nos ocupa: Ireneo, *Adv. Haer.* IV 6,6 (SCh 100,450): «visibile Patris Filius»; cf. también 6,7 (450ss); Clemente Alejandrino, el Hijo es el *prósopon* del Padre, *Paed.* I 57,2 (FP 5,192); *Strom.* V 24,1 (SCh 278,80); VII 58,3 (GCS 17,42); *Exc. Theod.* 10,5; 12,1; 23,5 (SCh 23, 80; 82; 108). Tertuliano habla del Hijo como de la «facies» del Padre, *Adv. Prax.* 14,8-10 (Scarpat,180-182), aunque se trata de un texto muy difícil. Volveremos sobre algunos de estos textos al tratar específicamente de la persona del Hijo (cap. 10).

[22] Una buena exposición del estado de la cuestión en los últimos tiempos puede verse en F. Neri, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea,* Roma 1999, 278-298.

de las principales razones para afirmar la posibilidad de la encarnación de cualquiera de las tres personas divinas era, para santo Tomás, el hecho de que la *ratio personalitatis* es común en las tres personas, aunque sean evidentemente distintas las propiedades personales de cada una de ellas[23]. Pero, aun anticipando ya ahora cuestiones que deberemos desarrollar despacio más adelante, podemos efectivamente preguntarnos si podemos conocer con precisión lo que hay en común en el ser persona o hipóstasis en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y lo que es específico de cada uno de ellos en su ser personal intransferible. Los «números» en Dios son siempre problemáticos, todo es en él irrepetible[24]. Por supuesto que la terminología de las tres personas, consagrada por la tradición, es sin duda no sólo legítima, sino también necesaria. De alguna manera tenemos que designar a los «tres» que la fórmula bautismal y las confesiones de fe mencionan[25]. Pero tenemos que ser conscientes de la dificultad que entraña el uso de los plurales aplicados a Dios. Si esto es así, no es ilegítimo pensar que la comunicación de Dios al mundo se puede realizar en forma de unión hipostática porque este modo conviene al modo de ser «hipóstasis» de la segunda persona, mientras que la comunicación del Espíritu Santo no acaece en esta forma, sino en el don en lo profundo de nuestros corazones, porque este modo correspondería mejor a su peculiaridad personal[26].

[23] Cf. los textos cits. en la n. 13.

[24] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 110-113, con abundantes citas patrísticas sobre la cuestión; cf. sobre todo Basilio de Cesarea, *De Spiritu sancto*, 18,44-45 (SCh 17bis, 402-408); también J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 204, habla del principio trinitario de la irrepetibilidad, *Einmaligkeit*. Sin entrar a discutir aquí el uso concreto del principio, hay que convenir en que se apunta a un verdadero problema. Cf. H. U. von Balthasar, *Theologik II. Die Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985,137; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, in der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1963,106s. Volveremos sobre la cuestión en nuestro capítulo dedicado a la noción de persona (capítulo 9).

[25] Cf. ya Agustín, *Trin.* V 9,10; VII 4,7 (CCL 50, 217; 256-257).

[26] Cf. K. Rahner, o.c., 374. Rahner, aunque entre interrogantes, usa expresiones más decididas que las que aquí hemos utilizado: «La peculiaridad de esta comunicación, en cuanto está determinada por la peculiaridad de la segunda persona»; «depende del carácter propio de la tercera persona».

Es sabido cómo estas consideraciones han tenido para K. Rahner importantes repercusiones en la concepción de la antropología. Es el segundo Adán, Cristo, el que da el sentido al primero (cf. Rom 5,14; 1 Cor 20-22; 45-49). La encarnación nos muestra la verdad última del ser del hombre. Hay una relación fundamental e interna entre el Logos y la naturaleza humana: por una parte el Hijo, en cuanto Logos, Palabra, es por su misma esencia, el «proferible», la palabra del Padre, en la que él puede manifestarse y descubrirse libremente a lo no divino. Por otra parte, cuando esta comunicación del Logos a lo no divino se realiza, es porque asume la naturaleza humana. Ésta no es por tanto una máscara que el Hijo de Dios ha tomado desde fuera o tras de la que se esconde, sino que por su mismo origen es en sí misma el símbolo del mismo Logos, de tal manera que «con una autenticidad ontológica última se puede y se debe decir: el hombre es posible porque es posible la enajenación del Logos»[27].

A partir del modo concreto como Dios, dándose a nosotros en la vida entera, muerte y resurrección de su Hijo y en la efusión del don de su Espíritu, se nos ha dado a conocer, podemos pensar que en esta manera de actuar se nos muestra algo de su ser íntimo. Dios se ha revelado así en la dispensación salvífica; es legítimo por tanto pensar que este modo de obrar corresponde a su modo de ser en la plenitud de su vida intratrinitaria, sin necesidad de ulteriores preguntas.

Además, debemos tener presente la salvación concreta que el Hijo de Dios nos ha traído con su encarnación[28]. Esta salvación consiste en que nosotros, en el Espíritu Santo, nos convertimos en hijos de Dios. De nuevo aquí una opinión de escuela muy extendida en tiempos pasados, la unidad de la actuación ad extra de las personas, da lugar a la idea de que somos hijos de toda la Trinidad. Volvemos, por otro camino, a la cues-

[27] K. Rahner, o.c., 378; cf. también del mismo, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 211-225, esp. 220-221 donde K. Rahner ha desarrollado su conocida tesis acerca de la creación como la "gramática" de la encarnación; cf. también H.U. von Balthasar, *Theologik II*, 73.76. Cf. A. Cordovilla Pérez, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Baltasar*, Madrid 2004.

[28] Cf. K. Rahner, *El Dios trino...*, 376. También W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 335.

tión del relativo olvido o irrelevancia de la doctrina trinitaria en la teología al que ya nos hemos referido. Sabemos que no han faltado voces autorizadas en las que ha podido hallar apoyo esta doctrina[29]. Pero es difícil hallar un fundamento de este parecer en el Nuevo Testamento, que constantemente está presuponiendo lo contrario (cf. Gál 4,4-6; Rom 8,14-16; Mt 5,45; 6,1.9.14, etc.; Lc 11,1-2). Entre la filiación divina de Jesús y la nuestra, en el Espíritu Santo, hay una relación intrínseca[30]. La «gracia» no es primordialmente un don de Dios, sino el don de Dios mismo, el don del Espíritu Santo, *don* por antonomasia, más aún, la «persona don»[31]. Podemos por tanto pensar en una inhabitación personal del Espíritu Santo en el justo, ciertamente no separada de la del Padre y el Hijo. Se muestra la distinción de las personas en el obrar de Dios con nosotros, y, a partir de ella, llegamos a descubrir las características propias del Padre, el Hijo y el Espíritu en la vida interna de la Trinidad. Dios se nos comunica tal como es en sí mismo. El Dios uno y trino es nuestra salvación y nuestro salvador[32].

En último término, la primera parte de la tesis de la identidad entre la Trinidad económica y la inmanente, «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente», nos dice que es Dios el que se nos da en sí mismo, no nos da simplemente dones, por grandes que podamos pensarlos. Si no se nos diera como es, no se nos daría él mismo. Si no se manifestara como es, no se nos revelaría. Todo esto no se funda en una afirmación clara de un texto de la Escritura, sino más bien en el «espíritu» de la misma. El amor de Dios se manifiesta en que nos ha dado al Hijo para

[29] Cf. la nota 46 del cap. precedente. También sobre la adopción filial cf. *STh* III 32,1; 45,4; I 33,3. San Buenaventura pensaba también que si somos hijos de una persona lo somos de toda la Trinidad: *In III Sent.* d.10,a.2,q.2,f.3. Pero en otras ocasiones es más diferenciado; *Brev.* IV 5: «...fiunt membra Christi, et templa Spiritus sancti, ac per hoc filii Dei Patris...». Cf. ib. V 1.

[30] Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid [4]2004, 231-266.

[31] Cf. Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 10.

[32] Si bien es verdad que este último título se atribuye en general a Jesús (cf. Lc 2,11; Jn 4,42; Hch 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,30; 2 Tim 1,10; Tit,1,4; 2,13; 3,6, 2 Pe 1,1.11; 2,20; 3,2,18; 1 Jn 4,14) el Nuevo Testamento lo refiere también a Dios Padre: cf. Lc 1,47; 1 Tim 1,1; 2,3, 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Judas 25.

la salvación del mundo (cf. Jn 3,16s; cf. 1 Jn 4, 2; Gál 4,4; Rom 8,3, etc.). El Padre envía el Espíritu del Hijo a nuestros corazones (Cf. Gál 4,6), Jesús resucitado nos da el Espíritu de parte del Padre (cf. Jn 15,26) o nos lo da el Padre en nombre de Jesús (cf. Jn 14,26; también 14,16). Debemos pensar que con este modo de actuar y de comunicarse a sí mismo, Dios se nos da a conocer tal como es. El pensar que podría haber hecho las cosas de otra manera es entrar en especulaciones para las que la revelación no nos ofrece ninguna base. Hay por tanto una correspondencia entre la Trinidad económica y la inmanente, son la misma, no se distinguen adecuadamente. En este sentido no hay duda de que el postulado formulado por K. Rahner, al menos en su primera parte, es legítimo y necesario. Ha sido fructuoso para la teología católica, porque ha contribuido al redescubrimiento de las implicaciones soteriólogicas del dogma de la Trinidad, el carácter central del mismo en la teología y su relevancia y significación para la vida cristiana. De la aceptación al menos en principio en la teología católica del «axioma fundamental» da fe la Comisión Teológica Internacional cuando afirma:

> Por ello, el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación. Consecuentemente hay que evitar en la teología y en la catequesis toda *separación* entre la cristología y la doctrina trinitaria... La separación puede revestir una forma neoescolástica y una forma moderna. A veces los autores de llamada neoescolástica aislaban la aislaban la consideración de la Trinidad en el conjunto del misterio cristiano y no la tenían suficientemente en cuenta para entender la Encarnación y la deificación del hombre... La separación moderna coloca una especie de velo entre los hombres y la Trinidad eterna, como si la revelación cristiana no invitara al hombre al conocimiento del Dios Trino y a la participación de su vida. Conduce así, respecto a la Trinidad eterna, a un cierto "agnosticismo"...[33].

[33] Comisión Teológica Internacional, *Teología- Cristología- Antropología* I C) 2-2.1 (*Documentos 1969-1996, ed. C. Pozo,* Madrid 1998, 249); texto latino en Greg 64 (1983), 5-34, 10.

La Comisión Teológica acoge sustancialmente la tesis de Karl Rahner, y mejora su formulación. Por lo que ahora nos interesa debemos subrayar la necesidad de no separar de la Trinidad el misterio de la encarnación y de la deificación del hombre; los dos se encuentran a su vez en íntima relación: Jesús es el Hijo de Dios encarnado y nuestra divinización significa sobre todo nuestra filiación divina. Sólo con el trasfondo de la Trinidad puede ser comprensible la cristología, si no queremos reducirla a pura funcionalidad que acaba por vaciarse completamente de sentido. En Jesús Dios se nos muestra como es y por ello nos salva. En este sentido son inseparables cristología y doctrina trinitaria.

Pero el texto citado alude todavía a otro problema: la separación "moderna" entre cristología y doctrina trinitaria, cuando un exceso de apofatismo impide reconocer que Jesús efectivamente nos lleva a conocer a Dios y en él se da la plenitud de la revelación del Dios uno y trino. El Dios que ciertamente no podemos abarcar es sólo el Dios uno y trino. Negar la plenitud de la revelación del Dios trino en Jesús significa en realidad vaciar de sentido la cristología. Sólo Jesús nos lleva a Dios, y nos lleva realmente a él[34].

De la Trinidad a la economía. La «identidad» entre la Trinidad inmanente y la económica

Si la primera parte del axioma de K. Rahner ha sido aceptada sin dificultad en la teología católica, se han visto en seguida las dificultades a que puede dar lugar la interpretación de la segunda parte del axioma, el «viceversa», no libre de toda posibilidad de malentendidos. Acabamos de ver cómo la Comisión Teológica Internacional ha precisado esta formulación. Es claro que la revelación de la Trinidad en la economía salvífica se

[34] H. U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo,* Madrid 1993, 466: «Del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como "personas" divinas, sólo sabemos gracias a la figura y al comportamiento de Jesucristo. Hay que aprobar entonces el principio, frecuentemente empleado hoy, según el cual no podemos conocer la Trinidad inmanente y arriesgar afirmaciones al respecto, más que por la Trinidad económica».

funda en la Trinidad inmanente, pero esta última podría existir sin su manifestación económica. Hay que ver por tanto lo que este axioma no quiere decir. Ante todo es necesario acentuar que la comunicación económica de la Trinidad inmanente es gratuita y libre[35]. Dicho con otras palabras, la identidad no significa que la Trinidad inmanente no exista más que en la económica, que Dios se haga trino en la medida en que se comunica a los hombres, o que la trinidad de personas sea el fruto de su libre decisión con vistas a esta autocomunicación. No es difícil ver que esto no puede ser así. La Trinidad inmanente se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación. La encarnación del Verbo es el supremo acto gratuito de Dios. Como es también gratuita la creación, orientada de hecho a la encarnación; Dios no se perfecciona con ella[36], ni con la economía de la salvación. No necesita para la plenitud de su vida ni de los hombres ni del mundo. Sólo con la diferenciación entre la Trinidad en sí misma y en su comunicación puede salvarse esta libertad divina. Una cierta distinción (no separación) es por tanto inevitable[37]. La Trinidad inmanente no se realiza, ni se completa, ni se disuelve en la economía. Tiene en sí misma la perfección, independientemente de la creación y de la obra salvadora. Si no fuera así, nuestra misma salvación quedaría comprometida. Dios no nos podría salvar, porque debería también llegar a su plenitud, en último término «salvarse». Solamente si se garantiza la trascendencia de Dios, aun afirmando su profunda inmanencia a este mundo, puede la economía de salvación ser verdaderamente tal. La Trinidad inmanente es el fundamento trascendente de la economía de la salvación.

Como ejemplo de una insuficiente atención a este principio se cita con frecuencia en este contexto la filosofía de Hegel, que, al menos según algunas interpretaciones, llevaría a una cierta

[35] Así lo afirma claramente K. Rahner, o.c., 380; esta comunicación es «libre y no debida». La Comisión Teológica Internacional (cf. texto al que se refiere la n. anterior), utiliza los mismos términos. Cf. también para la discusión del axioma, W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 333ss. L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 294-312, sobre la identidad y la distinción entre la Trinidad económica y la inmanente.

[36] Cf. conc. Vaticano I, const. *Dei Filius* (DH 3002).

[37] Distinción que el mismo K. Rahner reconoce al señalar que la Trinidad económica e inmanente no se distinguen adecuadamente. Cf. n. 9.

confusión entre la Trinidad en sí misma y su manifestación salvadora. En el intento de superar el desplazamiento de la fe a una esfera superior a la razón, Hegel quiere abrazar a Dios y la Trinidad bajo la mirada de la filosofía[38]. Para él Dios es «espíritu», absoluta actividad, acto puro, plena subjetividad. La comprensión de Dios espíritu significa que pertenece a su esencia que él se haga objeto de sí mismo, para superar luego esta diferencia en el amor[39]. Con ello la Trinidad deja de ser un misterio para el pensamiento especulativo. En concreto esto significa que al comienzo está lo abstracto y general, el Padre, sujeto en sí mismo, que lo comprende todo fuera del mundo y de su finitud y por encima del tiempo en el pensamiento de la eternidad. Dios se determina a sí mismo en el otro, el Hijo, objeto en sí mismo, particularidad, conciencia captada en relación con el otro, y así historia divina, abajamiento en el aparecer como fenómeno; y por último en el tercero, el Espíritu Santo, lo general se hace idea concreta. En la historia del mundo la realidad

[38] Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III (ed. G. Lasson), Leipzig 1929, 53ss, «El desarrollo de la idea y la Trinidad»; es claro que no podemos entrar aquí en una larga exposición; se puede ver J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1965; E. Brito, *La christologie de Hegel*, Paris 1983; C. Greco, *La mediazione trinitaria dell'unità di Dio nella filosofia della religione di G.W.F. Hegel*, en G. Mucci (a cura di), *Ecclesiologia e cultura moderna. Saggi teologici*, Napoli 1979, 299-351; G.J. Zarazaga, *Trinidad y comunión* (cf. n.2), 21-83; breves resúmenes se encontrarán en A. Milano, *La Trinità dei teologici e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio*, en A. Pavan e A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 1-286, 149ss; M. Álvarez Gómez, *Hegelianismo*, en X. Pikaza-N. Silanes (dir.), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, 597-611, y también en W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 323s; H.U. von Balthasar, *Gloria* 5, Madrid 1988, 524-540; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 136-141; R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca 2005, 443-447; J.L. Viellard-Baron, *La Trinité hégélienne. La critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire*, en *Les sources du renouvau...*(n. 9), 187-200; en muchas de estas obras se encontrará ulterior bibliografía. Es evidente que no podemos pretender una presentación exhaustiva de un problema tan complejo.

[39] Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I 41s; cf. Splett, o.c, 120. H. define así el amor en *Vorlesungen* III 75: «El amor es un diferenciarse *(Unterscheiden)* de dos, que no obstante, en último término no son distintos el uno para el otro». En la muerte de Cristo se da el signo más grande del amor de Dios al hombre. En esta muerte Dios reconcilia el mundo y se reconcilia consigo mismo. La resurrección de Cristo como negación de la negación es un momento de la misma vida divina; cf. C. Greco, o.c., 441.

de Dios no permanece abstracta, sino que se desarrolla y se manifiesta en la finitud que la hace ser infinita[40]. Así la trinidad significa que Dios, subjetividad infinita, comprende en sí la contradicción y a la vez la solución de la misma, la diferencia y la anulación de esta última[41]. Dios es así uno y trino, eterna vida en el vaciarse y retornar a sí. Por lo mismo el Dios trino significa que Dios es amor; en el amor la persona abandona su particularidad para dilatarse y ganar la personalidad concreta. En Hegel este desarrollo parece surgir de la carencia más que de la sobreabundancia del ser divino. La autorevelación de Dios parece convertirse en algo necesario y esencial, de tal manera que sólo así Dios se hace realmente Dios. Llegamos a Dios porque Dios ha venido antes a nosotros, pero no es claro que esta venida sea en libertad. Dios no lo es sin el mundo, el Hijo no lo es sin la encarnación[42], el Espíritu Santo no es tal sin la comunidad cristiana[43]. No hay vida *ad intra* sin actividad ad extra, las procesiones y las misiones temporales no se distinguen siempre con claridad[44]. La Trinidad es una unidad que se realiza sólo en el proceso de donación recíproca. Dios no es Dios sin el

[40] Cf. C. Greco, o.c., 340. No es claro que se respete la distancia entre el finito y el Infinito; el primero sería un momento del infinito mismo. Cf. G.J. Zarazaga, o.c., 59-60.

[41] Cf. Splett, o.c., 54; 108-109.

[42] J. Splett, o.c., 144: «Pero si este Dios no debe quedarse en un pensamiento sin realidad, debe hacer salir de sí al Hijo y crear el mundo. Éste no es simplemente el Hijo, pero constituye su momento negativo. Y con ello no solamente, como Hegel dice, el Hijo se hace la verdad del mundo (cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I 186), sino también el mundo la verdad del Hijo. Pues solamente en él se libera su esencia: ser negación y «frente a» *(Gegenüber)*, y sólo de esta verdadera oposición surge la esencia absoluta como Espíritu concreto». La Trinidad inmanente se disuelve en la económica, «Dios es, necesariamente, Trinidad económica, y la Trinidad económica es identidad final del espíritu absoluto consigo mismo en la conciencia escatológica de la comunidad», G.J. Zarazaga, o.c., 69. Como fácilmente se ve la misma existencia de las personas divinas aparece en cuestión.

[43] Cf. Splett, o.c. 65s: «El Espíritu está en el tercer elemento... él es su comunidad».

[44] Ib. 145, «Dado que para Hegel la Trinidad inmanente se realiza solamente como Trinidad económica desaparece la distinción entre ambas: no hay ningún interlocutor al que la revelación de Dios pueda dirigirse. La economía se hace la "salida de sí" inmanente del mismo desarrollo divino».

mundo; pertenece a su esencia ser el creador del mundo[45]. De este modo la distinción entre la Trinidad en sí misma y la Trinidad económica parece solamente abstracta, en concreto las dos son la misma cosa. Aunque este proceso de suyo no significa nada nuevo, sino el asegurarse de uno mismo, la verdad plena aparecerá sólo al final[46]. Hegel ha llamado así la atención sobre la importancia de la escatología, de la consumación final de la historia.

El concilio Vaticano I (DH 3024) formuló el canon 4 de la constitución «Dei Filius» contra el panteísmo en sus diversas formas; sin duda el «hegelianismo» estaba en la mente del Concilio: «Si alguno dijera... que Dios es el ente universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas, distinguida en géneros, especies e individuos, sea anatema». Veremos a lo largo de nuestro tratado cómo, desde otros puntos de vista, esta cuestión de la inmanencia de Dios al mundo y la necesidad del mismo para su plena realización, como también la perspectiva escatológica de la «plenitud» de Dios, aparecerá en otros teólogos más recientes[47].

No se puede negar la existencia de aspectos interesantes en esta visión de Dios y del mundo que Hegel nos ofrece. La insistencia en el carácter personal de Dios y en el Dios amor, la relación entre la Trinidad inmanente y la economía de la salvación, son aspectos que veremos desarrollados en numerosos teólogos. La contribución de Hegel al replanteamiento de estos problemas ha obligado a una mayor reflexión sobre los mismos. Pero aparecen a la vez con la misma y tal vez mayor claridad las ambigüedades y los aspectos negativos que esta concepción presenta: por una parte la no clara diferenciación entre la Trinidad inmanente y la económica, a la vez que entre el infinito lo finito, que hace pensar que en la economía Dios llega a ser en plenitud; en consecuencia se plantea el problema del sentido de la distinción del ser de las personas divinas. Por otra parte el intento de llegar a la Trinidad a partir del análisis filosófico, que suscita el problema de la relación de este conocimiento con la única vía de acceso al misterio divino, la revelación que Dios hace de sí mismo. El misterio del Dios trino, trascendente a este mundo, se puede conocer solamente a través de la Trinidad económica, es decir, a través de la revelación de Jesús. El misterio salvador que es Dios mismo nos es accesible únicamente en virtud de la libre comunicación divina.

La «identidad» entre la Trinidad inmanente y la económica no puede por tanto explicarse en términos de una realización o un perfeccionamiento de Dios en la economía, y ciertamente no puede llevar a la confusión entre la doctrina de la Trinidad y la cristología[48]. Pero hay que tener presente además un segundo aspecto de la cuestión. Así como la Trinidad inmanente no se realiza ni se perfecciona con el desarrollo de la economía de salvación ni se «disuelve» en ella, tampoco se «agota» en la dispensación salvadora en la que libre y gratuitamente se comunica. Esto quiere decir que en su autocomunicación para la salvación del hombre Dios nos hace ver más de cerca su misterio insondable, no lo elimina. Dios se nos da realmente, pero su ser es infinitamente más grande de lo que nosotros podemos recibir. Y. Congar ha notado acertadamente este problema, cuando se pregunta si podemos afirmar que Dios compromete y revela *todo* su misterio en la autocomunicación que hace de sí mismo, por lo cual tenemos que ser discretos cuando decimos "y viceversa"[49]. No podemos penetrar todos los misterios de la vida intradivina, de la unidad y de la distinción de las personas, de la generación del Verbo y de la procesión del Espíritu, etc. Solamente en la consumación escatológica Dios se dará a conocer plenamente en su autodonación total, lo veremos cara a cara, tal cual es (cf. 1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2)[50]. Por otra parte la autoco-

[45] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I 148: «Sin mundo Dios no es Dios»; cf. también ib. III 74.

[46] Cf. *Vorlesungen...* III 65.72-74; cf. Kasper, o.c., 324.

[47] Cf. W. Pannenberg, *La teología de la Trinidad en Hegel y su recepción en los teólogos alemanes*: EstTrin 30 (1996) 35-51.

[48] Cf. p.ej. P. Schoonenberg, *Spirit christology and Logos christology*: Bijdragen 38 (1977) 350-375; *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 183ss, 195ss, etc.; según Schoonenberg en la encarnación se produciría una plena «personalización» de la Palabra como Hijo y del Espíritu como Espíritu del Hijo.

[49] Cf. *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 457.461; cf. ib. 454-462. Las matizaciones que hace Congar son acertadas, aunque no parece haber tenido siempre en cuenta las afirmaciones de Rahner sobre la gratuidad y la libertad de la autocomunicación divina.

[50] Evidentemente hay una diferencia cualitativa entre nuestro conocimiento de Dios en la visión beatífica en la otra vida y nuestro actual cono-

municación que se realiza en la historia comporta un elemento de *kénosis* y de cruz, de vaciamiento, que nos obliga a suponer una distinción entre la Trinidad económica y la inmanente[51]. La *forma servi* ha sido realmente asumida por Jesús, pero a él pertenece también la *forma Dei*, cuyo contenido no podemos conocer plenamente en nuestra condición presente: «Si la *forma servi* forma parte de lo que es Dios (con las debidas distinciones), la *forma Dei* le pertenece igualmente. Pero ésta se nos escapa aquí abajo en una forma imposible de determinar»[52].

La identidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente se ha de entender por consiguiente en el sentido de que por una parte Dios se nos da y se nos revela tal como es en sí mismo gratuita y libremente, sin constricciones de ningún tipo, sin que su ser se realice ni perfeccione en esta autocomunicación; por otra parte en esta revelación Dios mantiene su misterio, su mayor cercanía significa la manifestación más directa de su mayor grandeza. Estas dos precisiones para una correcta interpretación del axioma tienen en realidad mucho en común:

> La Trinidad económica aparece realmente como la interpretación de la Trinidad inmanente que, no obstante, al ser principio fundante de la primera, no puede ser identificada sencillamente con ella. Porque en tal caso la Trinidad inmanente y eterna corre el riesgo de reducirse a la Trinidad económica; más claramente, Dios corre el riesgo de ser absorbido en el proceso del mundo y de no poder llegar a sí mismo más que a través de dicho proceso[53].

cimiento; así lo muestran los textos bíblicos citados; cf. también DS 1000, entre otros (podríamos multiplicar los pasajes bíblicos o magisteriales). Pero aún así es posible afirmar que no podremos tampoco entonces abarcar plenamente a Dios aunque entremos completamente en él. Cf. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el símbolo de los Apóstoles, 12, Opus. theol. 2*, que cita a su vez a san Agustín: «Totum gaudium non intrabit in gaudentibus, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium». En todo caso es evidente que como dice G. Greshake, *Der dreieine Gott,* 518: «La clara manifestación de Dios como tal presupone el fin de la historia».

[51] Cf. ib. 460; del mismo, *La parola e il soffio*, Roma 1985, 131

[52] Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 461.

[53] H.U. von Balthasar, *Teodramática 3. El hombre en Cristo*, Madrid 1993, 466.

Ciertamente Dios se ocupa del mundo; el dogma de la Trinidad, en su entraña más profunda, lleva, como todo el dogma, un cuño soteriológico; por otra parte Dios se ocupa del mundo como Dios, «no se convierte en "el amor" por el hecho de tener al mundo como su "tú"... sino por ser ya en sí mismo y por encima del mundo "el amor"»[54].

Nos hemos referido ya al documento de la Comisión Teológica Internacional: *Teología. Cristología. Antropología*. Indicábamos que la formulación de las dos partes del axioma resultaba más completa que en Karl Rahner. Nos fijábamos en la necesidad de no separar la cristología de la doctrina trinitaria. Las indicaciones hechas al respecto se referían de alguna manera a las cuestiones suscitadas por la primera parte del axioma. Debemos ver ahora cuanto dice sobre la necesidad de evitar la confusión entre el acontecimiento de Jesucristo y la doctrina trinitaria. Se trata de la recta interpretación de la segunda parte del axioma. El texto constituye un buen balance de la discusión de la teología católica de aquellos años. Hace además algunas consideraciones conclusivas más generales que nos darán ocasión para algún comentario por nuestra parte:

> Hay que evitar igualmente toda *confusión* inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo, como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener por tanto la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza.

[54] Ib. 467. Cf. también *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1996, 295-296. Cf. también entre los recientes autores católicos, J. Werbick, *Dottrina trinitaria*, en Th. Shneider (ed.) *Nuovo corso di dogmatica*, Brescia 1995, v. II, 573-683, 624-636; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996, 482-493; B.J. Hilberath, *Pneumatologia*, Brescia 1996, 196-200; M, González, *La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma 1996. Cf. ya G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 171-228. Cf. también las indicaciones bibliográficas de la n. 2. En el curso de nuestra exposición veremos también cómo han planteado la cuestión algunos teólogos protestantes.

La distinción entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente concuerda con la identidad real de ambas... La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento «kenótico» del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, al ser propio de Dios Padre en cuanto que Él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo *mediante el Hijo y en el Espíritu Santo*[55], sino que el Padre, con el Hijo y el Espíritu Santo, conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y –al menos según nuestro modo de entender– casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo.

Por tanto, los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz, de un modo nuevo, el coloquio de la generación eterna, en la que el Padre dice al Hijo: 'Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy' (Sal 2,7; cf. Hech 13,33; Heb 1,5; 5,5 y también Lc 3,22)[56].

Hay que salvar en todo momento la precedencia de la Trinidad inmanente, que vive desde toda la eternidad la vida divina en plenitud; y que se comunica en la historia de la salvación. Por ello, a la vez que toda separación se ha de evitar toda confusión entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad, como si sólo por este acontecimiento la Trinidad se constituyera como tal. Los términos de la definición cristológica del concilio de Calcedonia (sin confusión, sin separación; cf. DS 302) sirven para distinguir y al mismo tiempo mantener unidos el plano de la vida divina y el de la economía salvadora. Si en la vida íntima de Dios la libertad y la necesidad (que ciertamente no hay que concebir como nuestras categorías) se identifican con la naturaleza divina en un modo que a nosotros nos es desconocido[57], en el segundo desaparece por completo la categoría de la necesidad. Nos hallamos ante el libérrimo designio de Dios, que se funda ciertamente en lo que él es en sí mismo, pero que excluye toda necesidad interna o externa. La libertad no significa por consiguiente que la economía salvadora no hunda sus raíces en el ser divino. Todo lo contrario. Por el desbordamiento de su amor Dios ha querido desde toda la eternidad crear a los hombres para hacerles partícipes de su vida. Todo ello sin necesidad ni ganancia alguna por su parte.

La necesaria distinción, no adecuada, entre la Trinidad económica y la inmanente «concuerda» con la identidad de ambas. No hay dos «trinidades». Por una parte, en la Trinidad inmanente está el fundamento, la condición de posibilidad de la economía salvadora. Pero por otra parte, y aquí se halla a mi juicio uno de los aspectos más valiosos de este documento, se señala que el acontecimiento kenótico de la encarnación y muerte es asumido por el Hijo eterno en su vida. En cuanto el Hijo asume en su vida estos acontecimientos, éstos afectan al ser propio de Dios Padre, que no puede no vivir como propios, con el mismo Hijo y el Espíritu Santo, los acontecimientos de la vida temporal del Hijo encarnado. Esto significa que la vida de la Trinidad, que no se constituye por estos acontecimientos, se vive a partir de ellos de modo «casi nuevo»[58]. Con otras palabras, aun-

[55] Las palabras en cursiva se encuentran en el texto latino p. 11, «per Filium et in Spiritu Sancto» (cf. n. 33), pero no en el texto español.

[56] *Teología-Cristología-Antropología* I C) 2.2-3(*Documentos*, 250; cf. n. 33).

[57] El problema de la libertad y la necesidad en Dios, en concreto para la generación del Hijo, fue objeto de debate en los tiempos de la lucha contra el arrianismo; cf. entre otros Atanasio, *C. Arianos* III 66 (PG 26,451); Hilario de Poitiers, *De Synodis* 37;59 (PL 10,509.521); Ambrosio, *De Fide* IV 9,103 (Opera 15,304). La *Fides Damasi* (DH 71), afirma que Dios Padre no engendra al Hijo ni por necesidad ni por libertad, sino por la naturaleza. Algo parecido indica el concilio XI de Toledo (DH 526). Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión* (cf. n. 2), 43-49.

[58] Hilario de Poitiers, *Trin.* IX 38 (CCL 62,412) hablaba ya de la «dispensationis novitas», la «novedad» que la economía de la salvación causa en las relaciones entre el Padre y el Hijo, y que hace "necesaria" la glorificación de Jesús. Cf. también las reflexiones de G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 323s, según el cual la Trinidad inmanente se ha hecho para siempre la económica. Él mismo advierte contra el peligro de disolver el ser de Dios en la historia (ib.). Se ha de salvar al mismo tiempo la trascendencia divina y el hecho de que la encarnación significa algo para Dios. Cf. también L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 52-58.

que en relación con la economía salvífica no quepa la categoría de la necesidad, aquélla, una vez que ha sido libremente decidida por Dios, «afecta» a la vida divina de la Trinidad inmanente. Jesús no se ha despojado de su humanidad glorificada al subir al cielo. Esto no quiere decir que la Trinidad sea perfeccionada por la economía o que ésta le proporcione algo de que carecía. Nada puede añadirle algo a Dios, ni siquiera la humanidad glorificada del Hijo, que no ha perdido la condición de criatura. La novedad está en que en las relaciones constitutivas de la Trinidad ha entrado el Hijo en cuanto hombre, Jesús que ha nacido, ha muerto y ha resucitado. Dios vive los misterios de la salvación humana como propios, no como ajenos. La economía no constituye al Dios trino ni lo perfecciona, pero esto no quiere decir que no signifique nada para él. La Trinidad inmanente, en la soberana libertad de su amor, es el fundamento de la historia de la salvación, pero a su vez ésta tiene una cierta «repercusión» en el ser divino. Los misterios de nuestra salvación son misterios propios de Dios, él mismo y sólo él es el que obra en ellos, y sólo ellos pueden dárnoslo a conocer al hacernos partícipes de su vida.

Ante las dificultades que puede entrañar la formulación de la segunda parte del axioma fundamental algunos teólogos católicos han propugnado simplemente su eliminación, pues no tendría suficientemente en cuenta la libertad de Dios[59]. Ya hemos visto que la Comisión Teológica Internacional no ha seguido este camino. Pienso por mi parte que, interpretándola con los debidos matices, esta segunda parte no se puede suprimir. Si así se hiciera, se podría cuestionar la revelación misma del misterio trinitario. Es Dios mismo el que en la vida de Jesucristo y en el don de su Espíritu realiza la salvación y establece la alianza nueva y definitiva con los hombres[60]. Sin la segunda parte del axioma la primera puede resultar vacía de

[59] Cf. G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969,212; B. Forte, *Teologia della storia*, Cinisello Balsamo 1001,54-55; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, Bologna 1996, 490, entre otros.

[60] Se puede dar pie así a la teología más radical del pluralismo religioso, según la cual en Jesucristo se daría una revelación de Dios pero no la definitiva. Cf. Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* (*Documentos 1969-1996*, 557-204; Congregación para la Doctrina de la Fe, decl. *Dominus Iesus*. Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 32-

contenidos. ¿Por qué afirmamos que la economía de la salvación nos revela a Dios si éste no se nos comunica en esta economía concreta? No basta decir que la economía nos remite a la teología (momento ascendente, que es el primero desde nuestro punto de vista, es decir, en el orden del conocer), sino que hay que añadir que en la economía es Dios mismo el que se hace presente en nuestra historia de un modo definitivo e insuperable (momento descendente, el primero en el orden del ser). Dios se comunica libre y gratuitamente, y también definitivamente, en la economía de la salvación. Aquí y no en otro sitio Dios se hace realmente presente. Esto y no otra cosa quiere decir, a mi juicio, la segunda parte del axioma fundamental en la forma prudente y matizada que ha hecho suya la Comisión Teológica Internacional.

37; id. *Jesucristo, salvación del hombre*, Madrid 2007. Un estudio de las diversas posiciones sobre este punto puede verse en H. Sonnemans, *Dialog der Religionen. Wege und Ziele. Differenz und Einheit*, Bonn 2005.

PARTE PRIMERA

LA MIRADA A LA HISTORIA

A

La revelación de Dios en Cristo y su preparación en el Antiguo Testamento

3
La revelación de Dios en la vida de Jesús. Estudio bíblico-teológico

Nuestro capítulo anterior que ha tratado de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente nos ha indicado el camino a seguir en el desarrollo de nuestro tratado. En la formulación del axioma de la correspondencia entre ambas (con las reservas y matices que hemos señalado) se parte siempre de la Trinidad económica. Así lo hace en concreto el documento de la Comisión Teológica Internacional a que nos hemos referido: «La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente». Todo ello no es más que la consecuencia directa de cuanto decíamos al comienzo de esta exposición: la Trinidad es una verdad a la que tenemos acceso solamente a partir de la revelación. Las consecuencias metodológicas que de ahí se siguen son claras, y están fundadas en el Nuevo Testamento: no hay otro camino para ir al Padre si no es Jesús (cf. Jn 14,5-6). Debemos partir de la revelación, de la Trinidad económica, porque solamente por ella se nos da la posibilidad de adentrarnos, siempre con clara conciencia de la imposibilidad de abarcarlo, en el misterio del ser de Dios. Sólo a partir del Dios para nosotros, la economía, llegamos a Dios en sí mismo, la teología. Aunque nunca podremos olvidar que Dios en su vida íntima es desde la eternidad de tal manera que puede ser Dios para nosotros; y que nunca ha querido existir sólo para sí, sino que desde siempre ha querido hacernos partícipes de su plenitud. Este camino es hoy el comúnmente seguido en la teología católica.

Empezaremos pues por considerar la revelación histórica de Dios que tiene su centro y su punto culminante en las «misio-

nes» del Hijo y del Espíritu Santo. Deberemos servirnos para ello sobre todo de los datos que nos ofrece el Nuevo Testamento. Pero nuestra intención no es ver aisladamente lo que en el Nuevo Testamento se nos dice de Dios o de la Trinidad, sino también y sobre todo estudiar cómo el misterio de Dios se ha revelado en la vida de Jesús (la revelación en los hechos y en las palabras, a la que ya nos hemos referido) desde su venida al mundo hasta su resurrección y exaltación a los cielos y la efusión del Espíritu Santo. Tratamos por tanto de exponer, en parte al menos, una teología de los misterios de la vida de Cristo desde el punto de vista de la revelación del misterio de Dios[1]. Para ello prolongaremos nuestro estudio bíblico con algunos datos de la tradición y de la reflexión teológica contemporánea. También ellos nos aportan elementos e intuiciones interesantes que nos ayudan a captar mejor la revelación de Dios en Jesucristo. Nuestro propósito no es por tanto meramente histórico, sino también en una cierta medida sistemático, en cuanto los misterios de la vida de Cristo dan lugar a reflexiones que tocan la inteligencia de nuestra fe.

Nos puede servir de guía en nuestra exposición un texto capital de la epístola a los Gálatas que muestra muy claramente la estructura «trinitaria» de la salvación, ligada al envío de parte de Dios Padre de su Hijo Jesús y del Espíritu Santo:

> Cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre! (Gál 4,4-6).

Por el hecho de haber enviado al mundo a Jesús su Hijo, y haber enviado también a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, Dios nos ha hecho hijos suyos, nos ha hecho partícipes de su vida; con ello se nos ha abierto el misterio del Dios uno y trino. Ya hemos tenido ocasión de notar que nuestro conocimiento de Dios va unido al don de sí mismo que Él nos hace.

[1] Tratamos de no repetir los contenidos que son más propios de los manuales de cristología. De todas maneras los puntos de contacto son evidentes y las fronteras no se pueden señalar con precisión.

Dios se nos ha revelado viniendo a nosotros, enviándonos a su Hijo y a su Espíritu Santo. El Nuevo Testamento nos habla de esta doble «misión». Tanto el Hijo como el Espíritu han sido enviados por Dios, y el texto de Gálatas que acabamos de citar coloca en paralelo estas dos «misiones». En diferentes momentos de nuestra exposición hemos recordado y recordaremos todavía la dificultad que supone aplicar a Dios el plural. También en este caso hemos de ser conscientes de este problema. Pero aquí, más que en otras ocasiones, es el lenguaje del Nuevo Testamento el que nos autoriza a este uso y aun nos induce a él. Se emplea exactamente el mismo término para indicar el envío al mundo del Hijo y del Espíritu Santo (ἐξαπέστειλεν). Es claro por otra parte que las características de una y otra misión son muy distintas. Alude ya a ello el mismo pasaje de Gálatas a que nos estamos refiriendo cuando dice que el Espíritu Santo ha sido enviado «a nuestros corazones». Si la misión de Jesús coincide con su encarnación, con su entrada en la historia humana para compartir la vida de los hombres, y es por ello un acontecimiento puntual en el tiempo y el espacio, la misión del Espíritu tiene un cierto carácter de continuidad, el Espíritu es enviado al corazón de cada creyente. Esta misión tiene además un carácter invisible, aunque debemos tener presente que en los Hechos se nos narra la efusión del Espíritu en el día de Pentecostés con sus efectos perceptibles, Hch 2,1ss; cf. también Hch 4,31; 10,44-46; pero aun en estos casos, que no agotan toda la multiplicidad de efectos de la misión del Espíritu, las características de esta última son muy distintas de la de Jesús. El envío del Espíritu no se puede circunscribir en el tiempo o en el espacio. Las dos «misiones» han de ser vistas en su mutua relación. Lo pondremos de manifiesto en la exposición que seguirá. Comenzamos con la misión del Hijo, mencionada en primer lugar en el texto de Gálatas que nos sirve como punto de partida y como pauta para nuestra exposición.

Dios envió a su Hijo

Dios ha enviado a Jesús, su Hijo, al mundo. La idea, con diversas formulaciones y matices, se repite con frecuencia en el Nuevo Testamento (además de Gál 4,4 y sin afán de ser exhaus-

tivos, cf. Mc 9,37; Mt 10,40; Lc 4,43; 9,48; Rom 8,3; Jn 3,17; 5,23; 6,57; 8,42; 17,18, y passim en Jn; 1 Jn 4,9s.14). Dios (el Padre) toma la iniciativa en esta misión. El amor de Dios por los hombres es la única razón de este envío de su Hijo al mundo: «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene, en que envió a su Hijo único al mundo para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4,9; cf. Jn 3,16). Estos textos de misión, que son cercanos en muchas ocasiones a los que afirman la preexistencia de Cristo, implican y presuponen el conocimiento de toda la vida de Jesús. A partir de su existencia humana, de sus hechos y sus palabras hasta su muerte y resurrección, se ha llegado a la idea de que él es el Hijo que ha sido enviado al mundo por el Padre, no al revés. La manifestación económica nos abre el camino hacia la vida interna de Dios. Sólo en estos acontecimientos, a partir de los hechos y las palabras de Jesús, se ha podido descubrir que Dios tiene, en un sentido único y original, un Hijo, y que por tanto él mismo es Padre en un modo hasta entonces insospechado. En Jesús que se manifiesta como el Hijo se conoce al Padre. Los dos términos son estrictamente correlativos. En la aparición histórica de Jesús, el Hijo, tiene lugar la revelación de Dios como Padre.

1. *Dios, el Padre de Jesús*

La revelación neotestamentaria presupone la del Antiguo Testamento. En él Dios se ha dado a conocer como el Dios de la alianza, que ha establecido con el pueblo de Israel, su elegido, un pacto de amor fundado en la predilección divina. Este Dios es además el creador de todo, y por tanto el Dios de todos los hombres y los pueblos. Este Dios que el Nuevo Testamento presupone ya claramente como conocido, al menos hasta cierto punto, es el que en Jesús su Hijo se nos revela como el «Padre». El Dios del Antiguo Testamento por consiguiente es, ante todo, el que nosotros los cristianos llamamos el Padre. El Dios que envía a Jesús se identifica con el único Dios de Israel (cf. Mc 12,26par; Mc 12,29par, con cita de Dt 6,4s; cf. también Mt 4,10; 1 Cor 8,6; 1 Tim 2,5; Jn 5,44; 17,3; Sant 2,19, también con referencia a Dt 6,4). A él se refiere en la inmensa mayoría de los casos el Nuevo Testamento cuando

habla de «Dios»[2]. Él es el Dios cuya proximidad anuncia Jesús al proclamar la inminencia de la llegada del Reino, ligada a su misma persona (cf. Mc 1,15; Mt 4,17; 12,28; Lc 11,20; 17,21, entre otros muchos lugares). Algo parecido observaremos en el uso de la Iglesia antigua, que todavía sigue la liturgia en una gran medida. Fundados en el uso de Jesús y en su explícita enseñanza los cristianos llamamos a este Dios «Padre». Antes de detenernos a estudiar la idea de la paternidad divina en el Nuevo Testamento, una rápida mirada al Antiguo Testamento nos permitirá valorar la originalidad de este modo de dirigirse a Dios propio de Jesús y, consiguientemente, la del uso cristiano de esta denominación[3].

Se debe constatar ante todo que el Antiguo Testamento utiliza relativamente poco la idea de la paternidad para referirse a Dios, tal vez porque este motivo puede aparecer ligado a representaciones incompatibles con la fe de Israel[4]. Además de esta reserva general, se ha de tener también presente que son muy escasas las ocasiones en que la idea de la paternidad de Dios se relaciona con la creación o se considera fundada en esta última (cf. Mal 1,6; 2,10, más claro; Is 45,10s; cf. también, mucho más de lejos, Sal 29,1). La idea de la paternidad divina ligada a la creación se puede pervertir al aplicarse a los ídolos: «Han dicho a un tronco, eres mi padre, y a una piedra, tú nos has dado a luz» (Jer 2,27).

[2] Cf. el artículo ya clásico de K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 93-168; también J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégetique*, Paris 1987, 30-34.

[3] Cf. para cuanto sigue, W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Rome [2]1971, 23-36; 50-62; del mismo, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, Paris 1966; J. Jeremias, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 19-35; B. Byrne, *Sons of God-Seeds of Abraham*, Rome 1979; J. Schlosser, o.c., 105-122; S. Sabugal, *Abba... La oración del Señor*, Madrid 1985; F. García López, *Dios Padre en el Antiguo Testamento a la luz de las interpretaciones recientes de la religión de Israel*, en AA.VV., *Dios es Padre*, Salamanca 1991, 43-57; P. Grelot, *Dieu. Le Père de Jésus-Christ*, Paris 1994; S. Guijarro Oporto, *Dios Padre en la actuación de Jesús*, en *Dios Padre envió a su Hijo*, Salamanca 2000,15-51; G. Ravasi, *La paternità divina nella Bibbia*, Bologna 2000.

[4] Cf. J. Martín Velasco, *Dios como Padre en la historia de las religiones*, en AA.VV. *Dios es Padre* (cf. n. anterior), 17-42, con ulterior bibliografía. La denominación sirve para designar la relación de Dios con el mundo y los hombres, en cuanto su origen, otras veces se trata de explicar a Dios en sí mismo, *ad intra* (cf. pp. 29-31).

El pueblo de Israel no ha contemplado con mucha frecuencia la paternidad de Dios y la correlativa filiación de los hombres en una perspectiva universalista, sino que más bien la relaciona con la predilección que Dios le ha mostrado y le sigue manifestando con la salida de Egipto, la alianza, la concesión de la tierra prometida, etc. Así Israel es el hijo y el primogénito de Dios (cf. Ex 4,22s; Dt 14,1s; 32,5; Sal 103,13, como un padre se apiada de sus hijos el Señor se apiada de los fieles; también Is 1,2s; 30,1.9, Jer 3,4.19.22; Os 11,1); Dios es por tanto el «padre» del pueblo que se ha elegido (cf. Dt 32,5s, que por el contexto parece referirse a la formación del pueblo elegido más que a la creación en general; Jer 31,9; Is 63,16; 64,7, con el uso de la imagen del alfarero). En algunos de estos últimos pasajes, además de la afirmación de que Dios es «padre» se hallan expresiones muy próximas a la invocación como tal, aunque no llegar a serlo estrictamente: «Tú, Señor, eres nuestro padre» (Is 63,16; 64,7; también Jer 3,4). La paternidad de Dios se coloca en relación con su señorío: «él es nuestro Dios y Señor, nuestro Padre por todos los siglos» (Tob 13,4); su poder se manifestará en la vuelta del exilio. En el Antiguo Testamento se ponen de relieve aspectos diversos de la paternidad divina, desde el dominio sobre todas las cosas hasta la enseñanza y el cuidado por el pueblo elegido, pero sobre todo se subraya su amor, de tal manera que puede afirmarse que Yahvé es un «padre con entrañas de madre»[5]; así aparecen claramente los rasgos maternos en Is 49,15: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido»; y sobre todo Is 66,13: «Como uno a quien su madre consuela, así os consolaré yo». Indirectamente aparece Dios como madre en las palabras que Moisés dirige a Dios en Nm 11,12-13: «¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado a luz, para que me digas: "Llévalo en tu regazo, como lleva la madre al niño de pecho, hasta la tierra que prometí con juramento a sus padres?"». La aproximación a las figuras tanto del padre como de la madre se hallan en Sal 27,10; Jer 31,15-20 (cf. también posibles rasgos femeninos en Dt 32,18; Job 38,8; 66,8). Hay que tener presente en todo caso que en el Antiguo Testamento no se dice directamente que Dios sea "madre" ni es invocado como tal. La paternidad de Dios se ejerce especialmente con las personas desamparadas. Según el Sal 68,6, Dios, en su santa morada, es padre de huérfanos, defensor de viudas; como un padre tiene piedad de sus hijos Dios tiene piedad de los que le temen (cf. Sal 103,13). La confianza personal y el cuidado amoroso que Dios tiene por los hombres adquieren aquí un papel muy destacado. En éstos y en otros pasajes acabados de citar prevalece este motivo de la piedad y de la misericordia sobre el de la pertenencia al pueblo de Israel. Nos hemos referido ya a algunos textos que, en relación con la paternidad divina, hablan también del pueblo de Israel como «hijo». Es claro que las dos nociones son correlativas. Pero hay que observar que estos pasajes son menos numerosos que los que hablan de Dios como padre.

[5] Cf. F. García López, o.c., 52ss; L. Armendáriz, *El Padre materno*: EstEcl 58 (1983) 249-275; S. del Cura, *Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas en Dios*: EstTrin 26 (1992) 117-154; J. Briend, *Dieu dans l'Écriture*, Paris 1992, 71-90; A. Amato, *Paternità-maternità di Dio. Problemi e prospettive*, en id. (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993, 273-296; R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments 2.Thematische Entfaltungen*, Neukirchen 2002, 189-193; en estos estudios se encontrará ulterior bibliografía. Cf. Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 4, n. 52, cf. AAS 72 (1980) 1189s, con referencia al vocabulario y los textos del Antiguo Testamento. Ya Juan Pablo I había expresado la idea en su famosa alocución del 10 de septiembre de 1978; cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Città del Vaticano 1979, 61s; Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth.I. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 147, la maternidad de Dios es una imagen, no un título de Dios ni una invocación.

Además de los textos en que la paternidad divina se refiere al pueblo de Israel en general, hallamos otros en los que es un individuo concreto, con especial significación dentro del pueblo elegido, el que aparece como «hijo» de Dios, p. ej. el rey (cf. 2 Sam 7,14; 1 Cro 22,10, sobre el descendiente de David; Sal 2,7, referido al ungido del Señor: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»; David es también hijo de Dios según Sal 89,27: «él me invocará: ¡Tú mi Padre, mi Dios y roca de mi salvación!»). En él se hace concreto el privilegio de todo el pueblo de Israel[6]. También en estos casos es el rasgo del amor el predominante cuando se habla de la paternidad de Dios y de la filiación divina de las personas a las que él ha confiado una misión especial en bien de su pueblo.

[6] Cf. J. Ratzinger-Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, 387.

En la literatura sapiencial la paternidad de Dios se pone en relación también con las personas concretas, los justos, aunque con frecuencia se trata sólo de comparaciones (cf. Prov. 3,12; Sab 2,16; 11,10)[7]. Aparece en cambio en este contexto la invocación directa de Dios como padre, aunque combinada con otros títulos, en particular con el de Señor, en Eclo 23,1.4[8]; y en Sab 14,3, sin ningún añadido: «Es tu providencia, Padre quien la guía [la nave en el mar], pues también en el mar abriste un camino, una ruta segura a través de las olas»[9]. Esta invocación explícita de Dios como padre es especialmente rara en los escritos del Antiguo Testamento, y aparece sólo en épocas relativamente tardías. Se dirige a un Dios que aparece a la vez como cercano al hombre y fuerte y potente. En todo caso es claro que el Antiguo Testamento evita concepciones demasiado literales o materiales de la paternidad divina. En todo momento se tiene presente la trascendencia de Dios y la inadecuación de nuestros conceptos para referirnos a él[10]. En el judaísmo palestino de la segunda mitad del s. I d. C. hallamos esta invocación tanto en relación con los individuos como con la comunidad, pero normalmente acompañada de otros títulos que pueden diluir en cierto modo su significado. No parece que se dé con frecuencia la invocación de Dios como Padre por parte de las personas concretas en los tiempos anteriores a Jesucristo. Sólo con él aparecerá en su plena luz la paternidad de Dios.

[7] También se descubren a veces rasgos maternos o por lo menos femeninos en la figura de la Sabiduría, p. ej. Eclo 14,22ss; y sobre todo 15,2ss. La identificación de la Sabiduría con el Espíritu podría también apuntar en la misma dirección. Sobre estos textos y otros semejantes, cf. A. Strotmann, *Mein Vater bist Du (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften,* Frankfurt am Main 1991, 98-142.

[8] La combinación de "padre" y "señor" y también "Dios mío" se encuentra también en los escritos de Qumrán; cf. J. Vázquez Allegue, *¡Abba Padre! (4Q372,1,16). Dios como Padre en Qumrán,* en *Dios Padre envió a su Hijo,* Salamanca 2000, 53-72.

[9] Es probable que el texto se refiera al paso del mar Rojo en el Éxodo. La paternidad de Dios se relacionaría así con el principal hecho salvífico del Antiguo Testamento.

[10] Filón de Alejandría, *De opif. mundi* 171 (Oeuvres 1,256); *De prov.* II 15 (Oeuvres 35, 226-230), usa la comparación de Dios que se preocupa de los hombres como un padre.

En efecto, la revelación de esta paternidad es uno de los puntos fundamentales, por no decir el central, del mensaje evangélico sobre Dios. Esta revelación aparece esencialmente ligada a la persona de Jesús, que no sólo habla de Dios como de su padre, sino que lo invoca como tal, y con ello manifiesta la conciencia de su cercanía a Dios, la familiaridad e inmediatez de su relación con él[11]; es legítimo pasar de ahí a la conciencia de su filiación, de la especificidad de su relación con el Padre. A partir de este dato nos acercamos al núcleo central del misterio de la persona y de la obra de Jesús; en él se nos revela una profundidad hasta entonces insospechada de la paternidad de Dios y de la filiación que de ella deriva; con ello se abre a una luz nueva el misterio del ser divino. Jesús tiene conciencia de una relación original y única con Dios, en la que en último término basa su pretensión de que su mensaje sea escuchado y acogido. Dios es, en un sentido del todo peculiar, su padre. Jesús usa para dirigirse a Dios la palabra «abbà», padre, que parece un término usado por sus contemporáneos en el ámbito familiar (lo cual no implica que sea simplemente lenguaje infantil). Los sinópticos recogen una sola vez en labios de Jesús este término original arameo (Mc 14,36, la oración de Jesús en el huerto; cf. también Rom 8,15; Gál 4,6, donde el término aparece en labios del creyente). Pero el solo hecho de que la palabra original se haya conservado, aun prescindiendo de su uso en la circunstancia precisa[12], indica que fue utilizada por Jesús, y que los primeros cristianos han concedido gran importancia al término concreto con que él se ha dirigido a Dios y lo ha invocado en su súplica; este hecho ha sido considerado decisivo para la iluminación del misterio de su persona y lo es todavía hoy para nosotros.

En todas las ocasiones en que, según los evangelios sinópticos[13], Jesús tiene a Dios como interlocutor, le llama «Padre» (Mc 15,34=Mt 27,46 no constituye en rigor una excepción, ya que se trata de la cita del salmo 22,2). También aquí podemos

[11] Cf. J. Jeremías, o.c., 37-73; J. Schlosser, o.c., 208s, y las otras obras cits. en la n. 3.

[12] Cf. J. Schlosser, o. c.,130-139; 203-209.

[13] Cf. el exhaustivo análisis de G. Schneider, *El Padre de Jesús. Visión bíblica,* en *Dios es Padre* (cf. n. 3), 59-100; R. Penna, *La paternità di Dio nel Nuovo Testamento:* RT 40 (1999) 7-40, esp. 25-40.

dejar entre paréntesis la cuestión de hasta qué punto este dato de los sinópticos responde exactamente al uso de Jesús[14]. Entre estas invocaciones que los sinópticos nos presentan destaca el llamado «himno de júbilo» (cf. Mt 11,25-27=Lc 10,21-22), una de las escasas ocasiones en que Jesús se designa a sí mismo como «Hijo» en los sinópticos (cf. también Mc 13,32). Junto a la intimidad con Dios que el pasaje refleja, se pone también de relieve la función reveladora de Jesús, fundada en el conocimiento recíproco (idea próxima a la teología del cuarto evangelio, cf. Jn 10,15). A la vez se expresa la iniciativa, el beneplácito del Padre al que Jesús se abandona. En efecto, no se puede aislar la invocación de Dios como Padre de la actitud filial de Jesús, de su frecuente oración en especial en los acontecimientos fundamentales de su vida (cf. Mc 2,35; Lc 3,21; 6,12; 9,28-29, etc.), de la entrega confiada a él en todo momento, y sobre todo en el de su muerte (cf. Lc 23,46). Además de las palabras de Jesús es importante tener en cuenta su comportamiento filial en toda su vida[15].

La función reveladora de Jesús, su obediencia a la voluntad del Padre y su continua referencia a él se pondrán de relieve con más insistencia si cabe en el cuarto evangelio[16]. «Padre», en labios de Jesús, es para el evangelio de Juan el modo normal de designar a Dios, mientras que «Hijo» es en el mismo evangelio la denominación habitual de Jesús para designarse a sí mismo. El Padre es ante todo el que ha enviado a Jesús al mundo (cf. entre otros lugares 5,36-37; 6,44.57; 8,18; 12,49; 14,24). De él «viene» Jesús, o de él ha «salido» (Jn 8,42; 13,3; 16,27-28); el

[14] Cf. Schlosser. o.c., 205, que matiza la conocida tesis de J. Jeremias, o.c., 66.

[15] Cf. S. Guijarro Oporto, o.c., quien se refiere al bautismo, las tentaciones, las comidas con los pecadores, la pasión y muerte. La imagen del Padre que se refleja en la vida de Jesús no es la de un padre de su tiempo. Es un padre que no se encierra en su familia, sino que abre perspectivas nuevas, en el compromiso por el reino que se acerca.

[16] En el *corpus iohanneum*, y sobre todo en el cuarto evangelio, se hallan más de la mitad de las de las referencias a Dios como Padre que encontramos en todo el Nuevo Testamento (141 sobre 261). Cf. una visión de conjunto de la cuestión en V.M. Capdevila i Muntaner, *El Padre en el cuarto evangelio*, en *Dios es Padre*, (cf. n. 3) 101-139; cf. también, O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología. II. Meta y misterio*, Madrid 2006, 107-123; E. Zingg, *Das Reden von Gott als Vater im Johannesevangelium*, Freiburg-Basel-Wien..., 2006.

Padre lo ha marcado con su sello (6,27). Con esta misión de su Hijo Dios Padre ha puesto de manifiesto su amor a los hombres (Jn 3,16s; 1 Jn 4,7-21), y con este hecho se nos abre una perspectiva insospechada para conocer el ser mismo de Dios.

El Padre es también aquel al que Jesús conoce (y viceversa, Jn 10,15) y da a conocer (Jn 14,8; cf. 1,18; 12,45; 17,6.26), al que Jesús obedece (Jn 4,34; 5,19s; 6,38-40; 12,49; 16,17, etc.). Más todavía, es aquel por quien Jesús vive, y de cuya vida hace partícipes a los que creen en él (Jn 5,26; 6,57). Es aquel al que Jesús vuelve, una vez cumplida la obra que tenía que realizar en este mundo (cf. Jn 13,1; 14,28; 17,4.5; 20,17). El Padre ha dado a Jesús el poder que tiene (cf. Jn 5,19ss), en concreto el poder de resucitar a los muertos (5,28; 6,44; 11,21.41-43), de juzgar (cf. Jn 5,27), de hacer todo lo que él mismo hace (Jn 5,19; 10,37-38). El Padre da testimonio a favor de Jesús (cf. Jn 5,37), le ama, y a este amor corresponde Jesús, el Hijo (cf. Jn 3,35; 5,20; 14,31; 15,9). Igualmente amará también a los que guardan los mandamientos de Jesús (Jn 14,21ss). El Padre es el que ha de glorificar al Hijo, como éste le ha glorificado (cf. Jn 12,28;17,1-5). La intimidad del Padre y de Jesús llega a su extremo porque ambos son una sola cosa (cf. Jn 10,30) y están el uno en el otro (cf. Jn 10,38; 14,10; 17,21); en esta unidad están llamados a participar los creyentes (cf. Jn 17,21-23). Ante el Padre intercede Jesús por todos nosotros una vez resucitado y subido a los cielos (Jn 14,13.16; 16,24ss; 1 Jn 2,1, cf. también Rom 8,34; Heb 4,14ss; 7,25; 9,24). Estas someras indicaciones bastan para indicar cómo el Padre es el constante punto de referencia de Jesús. Ningún aspecto de su vida ni de su acción se explican sin él. No es posible entender a Jesús sin esta profunda dimensión religiosa. Vive constantemente orientado y referido a Dios Padre, a éste corresponde la primacía absoluta en su vida. La comunión entre ambos es total. En el evangelio de Juan se insinúa ya que esta relación pertenece al ser mismo de Dios desde antes de la creación (Jn 1,1-3).

De manera distinta de los evangelios nos habla también Pablo de Dios como Padre de Jesús. Aunque usa más frecuentemente "Dios" que "Padre" esta última denominación aparece 42 veces en sus cartas[17]. De Dios Padre (hallamos unidos espe-

[17] Cf. R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca 2005, 76.

cíficamente los dos nombres en 1 Cor 8,6) se dice que viene la iniciativa de la creación, de él todo procede por medio del único Señor Jesucristo (cf. también Rom 11,36). Esta iniciativa de Dios Padre en la creación nos coloca, por una parte, en la continuidad con el Antiguo Testamento, pero muestra, por otra, la novedad del mensaje cristiano: el Dios creador es el Padre de Jesús, que todo lo realiza mediante el Hijo (cf. también Col 1,15-18; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10). De Dios Padre viene también la iniciativa de la misión de Jesús al mundo, como también la de su última venida (cf. 1 Tim 6,14; también Hch 3,20). La paternidad de Dios se pone en relación de modo muy especial con la resurrección. Pablo ve a Dios como el Padre del Señor resucitado (cf. 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,17; Flp 2,11; Rom 6,4). Éste elemento es fundamental para "identificar" a Dios (cf. Rom 4,17). Desde la resurrección de Jesús el Dios de los cristianos no es sino el Padre de Jesús (Ef 1,2-3; 1 Pe 1,3: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo»). El título de «Padre» de Jesús queda así incorporado definitivamente a la confesión del Dios de los discípulos de Cristo. Nuestra profesión de fe empieza por proclamar un solo Dios, Padre todopoderoso. Al final de los tiempos Jesús entregará a Dios Padre el reino, y, cuando se le hayan sometido todas las cosas, el mismo Jesús se someterá al que todo se lo ha sometido, para que Dios sea todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,24-28).

En la vida entera de Jesús, y en particular en su muerte y resurrección, se produce la revelación de Dios como Padre. Por esta razón no podemos cerrar aquí el tratamiento de esta cuestión, que no hemos hecho más que empezar. En nuestro estudio de los misterios de la vida de Jesús deberemos volver inevitablemente sobre diferentes aspectos de la revelación del Padre. Él es, como ya hemos visto, el que ha enviado a Jesús, pero también el punto central y constante de referencia de toda la vida de Cristo. Pero desde el primer instante nos encontraremos también con la acción del Espíritu Santo. La revelación de las tres personas divinas acontece así de modo simultáneo. Pero no estará de más notar antes de pasar adelante que la revelación de Dios como Padre que envía a Jesús equivale a la revelación de Dios como amor. Gracias a esta revelación, Dios, primariamente el Padre dado el contexto, es definido como «amor» en 1 Jn 4,8 y 16:

> Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados... Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él. Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (1 Jn 4,7-10.16).

De la economía de la salvación se pasa al ser mismo de Dios: «Que Dios sea *amor* en su ser más profundo es algo que el autor descubre en la *actuación divina*, y desde luego en el hecho singularísimo de que envió a su Hijo al cosmos de muerte para dar la vida a los hombres»[18]. De ahí que el amor pase también a ser el distintivo de los hijos de Dios, y sobre todo del Hijo por antonomasia que es Jesús. Hay una relación íntima entre el amor y la filiación divina. Aunque la línea del pensamiento joánico parece aquí moverse hacia la participación del amor de Dios por parte de los hombres, no hay duda de que hay una clara mediación cristológica. Precisamente con ella manifiesta la relación especial de esta revelación del amor con Jesús y cómo en la entrega hasta la muerte de este último por nosotros acaece esta manifestación del amor, «definición divina»: «Ama Dios hasta tal punto que entrega lo que le es más querido, a fin de salvar a los hombres. En este dar y darse a sí mismo, en este compadecerse y querer salvar, está el verdadero amor, y es justamente este amor lo que constituye su esencia»[19]. En el amor que se manifiesta precisamente en la donación de Jesús se entrevé un nuevo modo de ser amor de Dios «ad intra». El Nuevo Testamento, y en concreto estos pasajes de la primera carta de Juan, nos abren al misterio de la vida intradivina a partir de la revelación que ha tenido lugar en Jesús.

[18] R. Schnackenburg, *Cartas de San Juan*, Barcelona 1980, 257: Ib. 259: «El Dios de la nueva alianza es por esencia el amor misericordioso que todo lo da, y que se comunica a sí mismo».
[19] Cf. ib. 269.

2. *Jesús, el Hijo de Dios*

La paternidad de Dios y la filiación de Jesús están en estricta correlación. Porque Jesús ha vivido «en filiación» nos ha revelado a Dios como Padre y se ha mostrado a sí mismo como el Hijo de Dios. Dada la correlación Padre-Hijo, es claro que no podemos trazar una línea exacta de separación entre cuanto hemos dicho sobre el Padre en las páginas precedentes y cuanto diremos aquí sobre Jesús el Hijo. Bastarán unas cuantas indicaciones, porque no se trata de repetir lo que se estudia habitualmente en los tratados de cristología[20].

No parece que Jesús se haya llamado con frecuencia a sí mismo «Hijo», a diferencia del uso, al menos muy frecuente si no habitual o constante, del «Padre» referido a Dios. Ya hemos mencionado el llamado «himno de júbilo», uno de los momentos culminantes que en los evangelios sinópticos nos muestran la relación de intimidad de Jesús con Dios Padre. En este lugar Jesús se llama a sí mismo el «Hijo»: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino al Hijo...» (Mt 11,27=Lc 10,22). Hallamos también esta denominación en labios de Jesús en el llamado *lógion* de la ignorancia de Mc 13,32par: «De aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni siquiera el Hijo, sino sólo el Padre». En ningún momento hallamos que Jesús se designe como «Hijo de Dios»(ni siquiera lo hace directamente en Mt 26,64par), se designa en cambio como el "Hijo" en los textos que acabamos de citar; son otras personas las que hablan de él como "Hijo de Dios". En su origen este último título pudo tener connotaciones políticas. Pero a partir del hecho de que Jesús se ha designado a sí mismo como "el Hijo" (el título que más directamente expresa la relación al "Padre"), ha cambiado su significación[21]; ya liberado de otras connotaciones, pone de releve la relación única que tiene Jesús con Dios.

[20] Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1978, 134-137; A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1988, 121s; G. O'Collins, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Cinisello Balsamo 1993, 87s; del mismo, *Christology. A Biblical, Historical, and Sistematic Study of Jesus Christ*, Oxford 1995, 113-135; O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001,366-375; S. Pié-Ninot, *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*, Salamanca 2001, 396-397.

[21] Cf. J. Ratzinger-Benedikt XVI, *Jesus von Nazaret*, 386-396.

Por ello el Nuevo Testamento nos lo puedo presentar con toda naturalidad. El relativamente escaso uso del título "Hijo" por Jesús mismo en los sinópticos se puede explicar por el hecho de que él no se predica a sí mismo, sino a Dios. Al Padre pertenece el Reino que Jesús se ha sentido llamado a anunciar. Su revelación como el Hijo es, desde este punto de vista, indirecta, pero no por ello menos clara. En el evangelio de Juan, como ya hemos notado, aumenta notablemente la frecuencia de pasajes en los que Jesús habla de sí mismo como el "Hijo" (cf. p. ej. Jn 3,35-36; 5,19-23.26; 6,40; 8,36, también el "Hijo de Dios" (Jn 5,25; 10,36 cf. 3,17).

Según los sinópticos Jesús es proclamado Hijo de Dios por la voz del Padre en los momentos solemnes del bautismo y de la transfiguración (cf. Mc 1,11par; 9,7par). Sabemos así quién es Jesús para Dios, es el Hijo en el que se complace. Notemos que el título «Hijo de Dios» está ya presente en la confesión de fe de Pedro (Mt 16,16, pero no en los paralelos de Mc 8,29 y Lc 9,20), en sentido mesiánico. Con las palabras «Si eres hijo de Dios...» (sin artículo), comienza a insinuarse el diablo para tentar a Jesús (cf. Mt 4,3.6; Lc 4,3.9); el significado de la filiación divina para el tentador y el que Jesús le atribuye difieren en gran medida. También proclama a Jesús Hijo de Dios después de su muerte el centurión que lo custodiaba (cf. Mc 15,39; Mt 27,40).

El título de Hijo (de Dios) indica, más que ningún otro, la identidad última de Jesús, ya que pone de relieve su relación única con Dios Padre. Es usado ya por Pablo (1 Tes, 1,10; Rom 1,3.4.9; 8,3.29.32; 1 Cor 1,9; 15,28; Gal 1,15s; 4,6; 2 Cor 1,19, «el evangelio de su Hijo», Ef 4,13; Col 1,13), aunque con muchísima menos frecuencia que el de «Señor» (que aparece en el *corpus paulinum* 184 veces), más adecuado para expresar la condición de Jesús exaltado en su relación con la comunidad. Pablo pudo haber hecho uso de una noción que ha encontrado ya presente en la comunidad cristiana. Lo fundamental es que se emplea este título cuando se habla de la relación de Jesucristo con Dios; esto implica asimismo una referencia a su función de mediador de la salvación[22]. Hay por tanto una relación íntima

[22] Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978, 25.30; Ch. Perrot, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Christologie exégétique*, Paris 1997.

entre la relación de Jesús con Dios y su condición de salvador de los hombres. Teología y economía de la salvación están unidas ya desde el comienzo, en la perspectiva neotestamentaria. La doctrina de la filiación divina de Jesús se ha impuesto desde bastante pronto, y no parece justo reducirla a los aspectos meramente funcionales. Éstos no pueden separarse de la relación de Jesús con Dios que el título pone de relieve.

Ya hemos señalado que en los escritos de Juan «Hijo» es la denominación normal con que Jesús se refiere a sí mismo, en correlación con el uso masivo de la palabra «Padre» con que Jesús se refiere a Dios. Como en el resto del Nuevo Testamento, esta relación filial de Jesús con el Padre es, en los escritos de Juan, irrepetible. Jesús es el «Hijo» por antonomasia, ὁ Υἱός frente a los hombres que somos τέκνα. Jesús es también, en algunos pasajes de Juan, el «Hijo unigénito» (Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9). Así se pone todavía más de relieve la irrepetibilidad de su relación con el Padre. La finalidad del evangelio de Juan, según el primer final del mismo (Jn 20,31), es la de demostrar que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios.

Esta especial relación de Jesús con Dios en virtud de la cual es su «Hijo» existe ya al comienzo de su vida pública (cf. Mc 1,1, «comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios») e incluso al comienzo de su existencia sobre la tierra (cf. Lc 1,35). Pero la cristología de los primeros tiempos vio también la plena realización de esta filiación divina en el momento de la resurrección, con la definitiva entronización de Jesús como Señor (cf. Rom 1,3s; Flp 2,11; Hch 2,14ss; 13,32-34). El pasaje de Rom 1,3s, probablemente reproducción de una confesión de fe prepaulina, es característico: Jesús es presentado como el Hijo de Dios en el v. 3. Este Jesús, que en todo momento es el Hijo de Dios, es el sujeto único de una historia que se desarrolla en dos tiempos, o en dos fases que se contraponen y se suceden: por una parte ha nacido de David según la carne, en cuanto a su existencia terrena, pero ha sido constituido Hijo de Dios en poder en virtud del Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos. Volveremos sobre este pasaje en otros momentos. Retengamos por el momento dos puntos: en primer lugar, Jesús, desde siempre el Hijo de Dios, vive de algún modo en cuanto hombre una historia de su filiación; en el momento de la resurrección el que es desde el comienzo Hijo de Dios es constituido Hijo de Dios "en

poder". En segundo lugar, en esta historia interviene el «Espíritu de santidad»[23]; esta historia de la filiación divina de Jesús en cuanto hombre está ligada a la actuación del Espíritu Santo en Jesús, el Cristo. Decíamos al comienzo de este capítulo cómo en los diferentes misterios de la vida de Jesús se realiza la revelación del misterio trinitario. Vamos a recorrer brevemente algunos de ellos. Pero antes, una vez que hemos visto la relación entre Jesús y el Padre, nos fijamos brevemente en la participación por nosotros los cristianos en esta relación, cómo el Padre de Jesús es también nuestro Padre y nosotros sus hijos.

3. *Dios, Padre de los hombres*

La paternidad de Dios se nos muestra en la misión de Jesús, el Hijo, al mundo. Ésta, según Gál 4,4-6, el texto que nos sirve de guía en nuestra exposición, tiene como finalidad que los hombres recibamos la filiación adoptiva. El envío del Hijo y la filiación divina de los hombres están por consiguiente en relación íntima. Lo mismo insinúan los textos de la 1 Jn que ya conocemos (cf. 1 Jn 4,9.14). Dios, que es el Padre de Jesús, quiere ser también el Padre de los hombres. El mismo Jesús nos introduce en su relación filial con el Padre; según Mateo y Lucas, enseña a sus discípulos a dirigirse a Dios con la invocación «Padre nuestro» (Mt 6,9; Lc 11,2), en la oración que ha quedado como ejemplo y paradigma de toda oración cristiana, y en la que resuena indudablemente la oración de Jesús[24]. También en otros lugares observamos que Jesús, dirigiéndose a sus discípulos, se refiere a Dios como «vuestro Padre» (cf. Mc 11,25; Mt 6,32=Lc 12,30; Mt 5,48=Lc 6,32; Lc 12,32; Mt 23,9)[25].

[23] Ésta es la única vez que Pablo (y el Nuevo Testamento en su conjunto) emplea este giro; habla en general de «Espíritu Santo». Según H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 26s, la expresión podría ser equivalente a «espíritu de la gloria». Veremos en su momento como estas dos nociones se relacionan en el Nuevo Testamento y en la tradición.

[24] Cf. L. Sánchez Navarro, *El Padre en la enseñanza de la montaña (Mt 5-7): estructura y teología:* RET 65 (2005) 197-210. Cf. las reflexiones muy ricas teológicamente de Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, 162-203.

[25] Estos son los textos que J. Jeremias, o.c., 46-52, señala como probables palabras auténticas de Jesús. En todo caso para nosotros es relativamente in-

Así como la filiación divina de Jesús se refleja en toda su existencia, también para la vida concreta de los discípulos ha de tener consecuencias el reconocimiento de la paternidad de Dios: los discípulos han de amar y hacer el bien a todos los hombres sin distinción, a imitación del Padre misericordioso que hace llover y salir el sol sobre buenos y malos (cf. Mt 5,45-48; Lc 6,27-36). Debemos notar que en estos textos se habla en sentido estricto de Dios Padre sólo respecto de los discípulos[26]; pero no se debe olvidar que según ellos Dios se comporta con una actitud de amor, podríamos decir tal vez de una cierta "paternidad", respecto de todos los hombres. No está ausente por tanto una dimensión universal, que ha de determinar también la actitud de los discípulos de Jesús. Entre la paternidad de Dios respecto de Jesús y la filiación de éste por una parte, y la de los discípulos por otra hay una innegable relación. Sólo porque Jesús es el Hijo de Dios y le llama Padre puede enseñar a los discípulos a invocarle como "Padre nuestro" y a vivir la vida de hijos en la fraternidad; él es quien les introduce en esta relación paterno-filial. Pero debemos notar que la filiación divina de Jesús y la de los discípulos nunca se equiparan. Nunca se encuentra en el Nuevo Testamento un «nuestro Padre» en el que Jesús se incluya en paridad de condiciones con los demás hombres. La relación de Jesús con el Padre es única e irrepetible. Así se manifiesta en sus palabras y en su conducta, de modo particular en su oración en soledad (cf. Lc 5,16; 6,12, etc.). Pero, precisamente por el hecho de ser única e irrepetible, la filiación divina de Jesús fundamenta la de sus discípulos.

El Espíritu Santo es, según Pablo, el vínculo que relaciona la filiación divina de Jesús y la nuestra. Es el mismo Espíritu el que clama en nosotros «Abbá» (Gál 4,6), o el que hace que nosotros mismos lo digamos (cf. Rom 8,15). Un aspecto importante de la predestinación de todos los hombres en Cristo desde antes de la creación del mundo es también la filiación divina (cf. Ef 1,5), que ciertamente no se vive sin el don del

diferente saber hasta qué punto nos hallamos o no ante las «ipsissima verba Jesu».

[26] Cf. G. Segalla, *Teologia biblica del Nuevo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Torino 2006, 172-178.

Espíritu Santo (cf. Ef 1,13). Jesús es explícitamente mencionado en otros pasajes en que Pablo habla de Dios también como Padre nuestro, lo cual indica la vinculación de nuestra filiación a la suya (cf. 2 Cor 1,2s; Gál 1,3s; 1 Tes 1,1-3; 3,11-13; 2 Tes 1,1; 2,16).

También para los escritos de Juan, de manera especial su primera carta, los creyentes han nacido de Dios o han sido engendrados por él. Dios es por tanto también Padre de los que creen en Jesús por este nuevo título, porque han sido engendrados por su acción a la vida de la fe (cf. Jn 1,12s; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,14.18; cf. también el nacimiento de lo alto por el Espíritu en Jn 3,3ss). La filiación divina, que ya es real, será en su plenitud un don escatológico (cf. 1 Jn 3,2). La vida y el amor que Jesús tiene del Padre están llamados a ser transmitidos a sus discípulos. Dios es por tanto Padre en cuanto es el principio, de una manera muy real, de la vida eterna de los hombres mediada por Jesús (cf. Jn 6,57; 15,9, entre otros lugares). La relación y la distinción entre la filiación de Jesús y la nuestra se expresa también en Juan: «...subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (cf. Jn 20,17).

No es éste el lugar de desarrollar con extensión el tema de la paternidad de Dios respecto de los hombres y la filiación divina de éstos[27], que tiene su lugar más bien en los tratados sobre la gracia. Nos interesa sólo, en esta primera aproximación a la revelación bíblica de Dios como Padre, poner de relieve cómo a partir de la paternidad respecto de Jesús se abren otras perspectivas[28]. En primer lugar, como vemos, respecto del creyente, pero en segundo lugar la paternidad de Dios adquiere ya en el Nuevo Testamento otras connotaciones más universales. Sólo a Dios conviene en rigor el nombre de «Padre»: «No llaméis a nadie "Padre" en la tierra...» (Mt 23,9). Y en relación explícita

[27] Cf. L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid [5]2007, 231-266.

[28] R. Penna, *La paternità di Dio nel Nuevo Testamento* (cf. n. 12), 38-40, pone de relieve que así como en los precedentes del Nuevo Testamento se habla de la paternidad divina en general para después llegar a las personas concretas, en el Nuevo Testamento es la filiación única e irrepetible de Jesús y por tanto la paternidad divina respecto de una persona el punto de partida; de ahí se abre a todos los hombres. Con esto se abre a esta paternidad una profundidad insospechada.

con la paternidad respecto de Jesús dirá Pablo: «Por esto... doblo mis rodillas ante el Padre del cual toma nombre toda paternidad en los cielos y en la tierra...» (Ef 3,14). El Padre de Jesús es el único Dios de todos los hombres, judíos y gentiles (cf. Rom 3,29-30), es el único Dios del que todo proviene (cf. 1 Cor 8,6). Si en un primer instante se usan los nombres de Padre e Hijo en un sentido analógico a partir de la realidad intramundana, en un segundo momento, una vez conocido el misterio que Jesús nos revela, aparece que la paternidad divina es el analogado principal de toda noción de paternidad. Todo tiene su principio en el Padre de Jesucristo. Solamente a él, de un modo misterioso y siempre diferenciado en relación con Jesús y con los demás hombres, especialmente los discípulos de Jesús, corresponde en rigor el nombre de Padre. Dios es el «Padre de todos» (Ef 4,6). Todos los dones vienen del «Padre de las luces» (Sant 1,17s). En el Antiguo Testamento, decíamos, son escasos los textos que unen la paternidad de Dios a la creación. En el Nuevo Testamento hallamos estos pocos pasajes de perspectiva universal, en los que el motivo de la creación está apenas insinuado. Pero hay que subrayar que no se hallan en continuidad directa con los pasajes del Antiguo Testamento a que nos hemos referido. La clave ha cambiado. La paternidad paradigmática de Dios se funda en su relación con Jesús y en la filiación divina de éste. En la antigua Iglesia encontraremos en cambio algunas referencias directas a Dios como Padre en relación con la creación. Pero estos textos se encuentran ya bajo el influjo de los escritos o al menos del espíritu neotestamentario, y por tanto la designación de Dios como Padre en relación con su acción creadora no puede verse a priori desligada del mensaje del Nuevo Testamento, aunque no responda de modo directo al uso literal del mismo.

4. *Jesús concebido por obra del Espíritu Santo*

Según los evangelios de Mateo y de Lucas la encarnación de Jesús se realiza por obra del Espíritu Santo (cf. Mt 1,20; Lc 1,35). Hay por tanto una actuación del Espíritu en el momento en que Jesús entra en este mundo, al que es enviado por el Padre. Es de notar con todo que, según los textos evangélicos,

en este momento el Espíritu Santo desciende directamente sobre María, no sobre Jesús (cf. Lc 1,35). El Espíritu se hace presente en su fuerza creadora, trascendente. A la vez la «santidad», efecto de esta acción divina, se atribuye a Jesús desde el primer instante en relación con su filiación divina: «el que de ti nacerá será santo, y será llamado Hijo de Dios» (ib). Aunque no se diga de manera clara, todo indica por tanto que desde el momento de la encarnación el Espíritu Santo está presente en la vida de Jesús, el Hijo que se encarna en el cumplimiento del designio del Padre[29]. Su origen en esta peculiar acción de Dios muestra el carácter trascendente, divino, de la persona misma de Jesús. La acción creadora del Espíritu de Dios, de la que se hace eco el Antiguo Testamento (cf. Gn 1,2; Sab 1,7), alcanza aquí su punto más alto. El Espíritu Santo al descender sobre María hace posible la encarnación del Hijo. En este sentido su acción «precede» a la del Hijo. Por otra parte, todo parece indicar que el Espíritu está presente en la humanidad de Jesús, que ha sido creada en virtud del hecho mismo de ser asumida por el Hijo en la unión hipostática[30]. Desde este punto de vista esta presencia del Espíritu ha de considerarse lógicamente (no cronológicamente) «posterior» a la unión hipostática por parte del Hijo[31]. Pero debemos notar a la vez que la actuación pú-

[29] Cf. H. Schürmann, *Das Evangelium nach Lukas* I, Freiburg-Basel-Wien 1982, 54; la filiación divina de Jesús de que en este momento se habla es todavía anterior a su misión mesiánica; cf. también F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* I, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 76; M. Bordoni, *La cristologia nell'orizonte dello Spirito*, Brescia 1995, 205ss.; P. A. Tremolada, *Gesù e lo Spirito nel vangelo di Luca. Annotazioni esegetiche per una cristologia* secondo lo Spirito: ScCat 130 (2002) 117-160, que trata de todos los episodios de la vida de Jesús en los que según Lc está presente el Espíritu Santo; también B. Prete, *Lo Spirito Santo nell'opera di Luca:* Divus Thomas (Bologna) 102 (1999) 9-172.

[30] Según la lapidaria fórmula «ipsa assumptione creata», inspirada en Agustín, *Contra sermonem Arian.* 8 (PL 42,688): «nec sic adsumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur»; le sigue casi textualmente León Magno, *Ep.* 35,3 (DH 298).

[31] Este doble aspecto de la acción del Espíritu, la de hacer posible la encarnación en virtud del poder creador y la santificadora de la humanidad creada en cuanto asumida por el Hijo, no es tenido siempre en cuenta por los teólogos; cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo* (cf. n. 5), 310; le sigue M. Bordoni, o.c., 227; cf. L.F. Ladaria, *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*: Greg 61 (1980) 353-360.

blica de Jesús movido por el Espíritu Santo y la donación ulterior del mismo Espíritu, no se ponen en relación ni en el Nuevo Testamento ni en la primitiva tradición de la Iglesia con este momento de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu, sino con la venida del Espíritu sobre Jesús en el Jordán[32]. A este misterio de la vida de Cristo debemos dedicar ahora nuestra atención.

5. *El bautismo y la unción de Jesús*[33]

El Nuevo Testamento y los Padres

Decíamos al comienzo de este capítulo que nuestro punto de partida quería ser la manifestación del misterio trinitario en la vida de Cristo. Ahora bien, sin duda para el Nuevo Testamento Jesús es el Hijo de Dios, el unigénito, que por tanto en un sentido estricto no comparte con nadie esta condición filial. Pero Jesús es también el «ungido» con el Espíritu, es el «Mesías», el «Cristo». Además de ser el Hijo, Jesús es el Ungido, el portador del Espíritu. En el texto de Gálatas 4,4-6, que nos sirve de guía, hemos observado un paralelismo entre la misión del Hijo y la del Espíritu. Ya desde ahora debemos tener también presente que el Espíritu es llamado «Espíritu de su Hijo». La misión del Espíritu Santo está en relación con el hecho de que Jesús ha sido, durante su vida mortal, el portador del Espíritu.

Los evangelios sinópticos nos hablan del bautismo que Jesús ha recibido en el Jordán de la mano de Juan Bautista (cf. Mc 1,9-11par). Con diferencias notables en las que no debemos entrar en este momento, en dos puntos importantes para nosotros se da una coincidencia entre los tres evangelios sinópticos: el

[32] Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 42; R. Cantalamessa, *«Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine». Cristologia e pneumatologia nel simbolo constantinopolitano e nella patristica*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Roma 1983, 101-125.

[33] Para una ulterior fundamentación de lo que sigue cf. L.F. Ladaria, *Humanidad de Cristo y don del Espíritu*: EstEcl 51 (1976) 321-345; *La unción de Jesús y el don del Espíritu*: Greg 71 (1990) 547-571; también el art. cit. en la n. 31.

descenso sobre Jesús del Espíritu Santo (Lc 3,21 añade el significativo dato de la venida del Espíritu mientras Jesús oraba), y la voz del cielo que proclama que él es el Hijo de Dios[34]; sin duda hay relación entre estos dos puntos. El primer dato se halla también recogido en el cuarto evangelio (cf. Jn 1,32-34). También para el evangelio de Juan este descenso y la *permanencia* del Espíritu sobre Jesús muestra que él es el Hijo de Dios (cf. Jn 1,34). Jesús es presentado como el enviado de Dios, su «Hijo», a Israel, y viene dotado de la fuerza del Espíritu necesaria para el cumplimiento de su misión, una fuerza que responde a la relación única que le une con Dios[35]. A partir de este momento Jesús inicia su vida pública, predica el Reino de Dios y confirma con los signos y prodigios que éste ha hecho irrupción entre los hombres. Según el Nuevo Testamento este momento del bautismo es de una importancia capital. Jesús ha sido ungido con el Espíritu Santo en vista de su misión, que continúa y lleva a cumplimiento la de los profetas[36].

El Nuevo Testamento, con referencia clara al momento del bautismo de Jesús, ha hablado de la «unción» de Cristo con el Espíritu. Según el evangelio de Lucas Jesús en la sinagoga de Nazaret habría leído, aplicándoselo a sí mismo, el pasaje de Is 61,1-2: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido...» (Lc 4,18-19). Y en Hch 10,37-38 se lee: «Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea,

[34] Significativa la variante de Lc 3,22 que en lugar de «en ti me complazco» (cf. Is 42,1), lee «yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7). La relación entre el bautismo la filiación aparece todavía más clara.

[35] Cf. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt M. 1970; K. McDonnell, *Jesus' Baptism in the Jordan*: TheolSt 56 (1995) 209-236; E. Yíldiz, *El bautismo de Jesús como teofanía trinitaria*: Diálogo Ecuménico 31 (1996) 81-106.

[36] Cf. I. de la Potterie, *L'onction du Christ*: NRTh 80 (1958) 225-252; R. Cantalamessa, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù. Il mistero dell'unzione*, Milano [4]1988, 15s: «I Vangeli senza l'episodio iniziale del battesimo di Gesù sarebbero come gli Atti degli Apostoli senza il racconto iniziale della Pentecoste: mancherebbe ad essi la chiave di lettura per comprendere tutto il resto»; M.-A. Chevallier, *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento* I, Salamanca 1982, 151, relaciona también con el bautismo la comunicación del Espíritu al Mesías: «Se mantiene en un caso que el espíritu divino interviene como creador de vida [en la encarnación], en el otro caso, como poder comunicado a los héroes de Dios, en general, y al Mesías, en particular».

después que Juan predicó el bautismo; como Dios ungió con Espíritu Santo y poder a Jesús de Nazaret, que pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo porque Dios estaba con él». No parece haber duda de que en estos pasajes la unción se refiere al bautismo en el Jordán[37]. El Nuevo Testamento parece conocer por tanto estos dos momentos, cronológicamente diferenciados, la encarnación de Jesús por obra del Espíritu, en virtud de la cual él es ya «santo» desde el primer momento, y la "unción", localizada en el Jordán, a partir de la cual Jesús, proclamado solemnemente Hijo de Dios (pero recordemos ya Lc 1,35), empieza su misión de predicación del Reino, obra milagros, y manifiesta en su actuación que es movido por el Espíritu de Dios.

En la teología de los primeros padres de la Iglesia la unción de Jesús ha ocupado un lugar relevante. Esta unción significa en primer lugar que Jesús recibe sobre sí el Espíritu que él mismo ha de dar a la Iglesia. Ignacio de Antioquía, aunque se refiere directamente a la unción de Betania (cf. Mc 14,3 par), señala que «el Señor tomó ungüento sobre su cabeza para inspirar a la Iglesia incorrupción»[38]. Para el mártir san Justino, que menciona explícitamente el bautismo en el Jordán, el Espíritu que antes había estado en los profetas tenía que venir sobre Jesús, que personalmente no estaba necesitado de él, para poderlo comunicar a los hombres; todos los misterios de la vida de Cristo son en provecho de los hombres[39]. También con referencia al

[37] Cf. también Hch 4,26-27 (cf. Sal 2,1-2), que igualmente parece referir la unción al bautismo, aunque no con la misma claridad; en cambio en Heb 1,9 la cita del Sal 45,8 con toda probabilidad se refiere a la resurrección de Jesús. En ningún momento se relaciona directamente la «unción» con la concepción por obra del Espíritu Santo.

[38] *Efes.* 17,1 (FP 1,120s). Aunque este pasaje se refiera a la unción de Betania, se habla del bautismo de Jesús inmediatamente después en 18,2 (ib.); cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1966, 5-13.

[39] Cf. Justino, *Dial. Tryph.* 51,1-3; y sobre todo 87,3-88,8 (BAC 116, 387-388; 458-462): «Descansaron, pues, es decir, cesaron los dones del Espíritu una vez venido aquel después del cual... tenían que cesar en vosotros y, descansando en él, convertirse otra vez en dones que Cristo reparte entre los que en él creen... Sabemos que fue Cristo al Jordán no porque tuviera necesidad del bautismo ni de que sobre él viniera el Espíritu en forma de paloma, como tampoco se dignó nacer y ser sacrificado porque lo necesitara, sino por amor del género humano...»; cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005, 231-270.

bautismo en el Jordán, Ireneo señala que, en cuanto el Verbo de Dios era hombre, de la raíz de Jesé y de la descendencia de Abraham, el Espíritu de Dios descansaba sobre él y lo ungía para evangelizar a los pobres[40]. Y añade poco después en el mismo contexto: «El Espíritu del Señor descendió sobre él, el Espíritu de aquel que había anunciado por los profetas que lo iba a ungir, para que nosotros fuéramos salvados al recibir de la abundancia de su unción»[41]. Algunos elementos de estos pasajes han de ser puestos de relieve. En primer lugar la identidad de Jesús que es ungido, que es el Verbo de Dios, no un simple hombre. Pero por otra parte es ungido en su humanidad[42], no en cuanto Dios, porque en cuanto tal es claro que no necesitaba de la unción[43]. Tampoco como hombre necesitaba Jesús el bautismo para el perdón de los pecados. Pero esto no quiere decir de ningún modo que el bautismo y la unción no tengan para Jesús mismo ningún significado. Ireneo insinúa, como acabamos de ver, que Jesús ha de recibir la unción para poder cumplir su misión, para evangelizar a los pobres. A la vez se señala que esta unción, como ocurría ya en Ignacio de Antioquía, está destinada a la Iglesia, a los hombres. En la humanidad de Jesús el Espíritu tenía que «habituarse» a estar entre los hombres[44]. El mismo Ireneo verá en el nombre mismo de Cristo, en relación con el bautismo del Jordán, una manifestación de la Trinidad: «En el nombre de Cristo se sobreentiende el que unge, el que es ungido y la unción con la que es ungido. Lo ungió el Padre, fue ungido el Hijo, en el Espíritu que es la unción... significán-

[40] Cf. *Adv. Haer.* III 9,6 (SCh 211, 206-208). Ireneo cita en este contexto Is. 61,1s; Lc 4,18.

[41] Cf. *Adv. Haer.* III 9,3 (SCh 211, 110s). Cf. A. Orbe, *La unción del Verbo* 507ss.

[42] Atanasio, *Serap.* I 6 (PG 26,541) : «Cuando el Señor fue bautizado como hombre, a causa de la carne que llevaba... se dice que el Espíritu Santo descendió sobre él. Y cuando lo dio a sus discípulos dijo... (Jn 20,22)», cf. ib. I 4 (537).

[43] No podemos entrar en el detalle del tema de la «no-indigencia», tan frecuente en los Padres. Cf. Orbe, o.c., 46-52.

[44] *Adv. Haer,* III 17,1 (SCh 211,330); 18,7 (364-370); IV 14,2 (SCh 100,542-544), el hombre también tenía que habituarse al Espíritu. *Adv. Haer.* III 20,2 (392), la divinidad y la humanidad tienen que habituarse a habitar la una en la otra.

dose así al Padre que unge, el Hijo ungido, y al Espíritu Santo que es la unción»[45].

En una cierta medida queda abierta todavía en los primeros siglos cristianos la cuestión de la «identidad» del Espíritu en el que Jesús es ungido. No podemos presumir que se trate siempre explícitamente de la «tercera persona», ya que la noción de Espíritu es, en los primeros tiempos cristianos, todavía imprecisa. Es claro en todo caso que este Espíritu es una fuerza divina que procede del Padre y que habilita a Jesús, el Verbo encarnado, para el cumplimiento de su misión[46].

Pero hay que reconocer que esta rica teología de la unción de Cristo va a desaparecer de la conciencia de la Iglesia relativamente pronto. Predominará una corriente que tenderá a identificarla o a reducirla a la encarnación, con lo cual el hecho de que sobre Jesús descansa o reposa el Espíritu tenderá a confundirse con la unión hipostática, no se considerará como un aspecto teológicamente relevante en sí mismo. El peligro del adopcionismo en sus diversas formas primero (Jesús es un mero hombre que por el don del Espíritu es adoptado como hijo de Dios; o, en ciertas corrientes gnósticas, un hombre sobre el que viene la fuerza divina en el Jordán, que incluso le habría abandonado en el momento de la muerte); después los peligros del arrianismo (Jesús tiene necesidad del Espíritu, luego no es Dios); o también las formas extremas de la cristología antioquena (necesidad del Espíritu del hombre Jesús para su unión con la persona divina) han propiciado una menor valoración de la relevancia salvífica de la presencia del Espíritu Santo en Jesús. Tal vez esta corriente de pensamiento se insinúa ya desde

[45] *Adv. Haer.* III 18,3 (SCh 211,350-352). Es interesante notar que este texto ha sido reproducido casi literalmente por Basilio de Cesarea, *De Sp. sanc.* 12,28 (SCh 17bis, 344), y por Ambrosio de Milán, *De Sp. sanc.* I 3,44 (CSEL 79,33). Para ninguno de ellos es problema el momento de este descenso del Espíritu en el bautismo. También para estos autores queda claro que recibe el Espíritu Jesús en tanto que hombre; cf. textos en L.F. Ladaria, *La unción de Jesús y el don del Espíritu*, (cf. n. 33), 565.

[46] Hilario de Poitiers, *Trin.* XI 19 (CCL 62A,550): «Cristo es ungido para que mediante la unción fuera santificado en cuanto es hombre como nosotros»; cf. L.F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 105-115; A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987, 662-665; del mismo, *Estudios sobre la cristología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994, 500-507.

el instante en que deja de ponerse de relieve la dimensión trinitaria de la unción (el Padre unge a Jesús con el Espíritu), y se empieza a afirmar que es el Hijo en cuanto Dios el que da a la humanidad asumida, es decir, a sí mismo en cuanto encarnado, el Espíritu que como Dios le pertenece[47].

Con facilidad se puede pasar desde este presupuesto a la confusión pura y simple de la encarnación y la unción. Se cita con frecuencia en este contexto un pasaje capital de Gregorio Nacianceno:

> Es 'Cristo' (Ungido) a causa de su divinidad; ésta es la unción de la humanidad que la santifica, no por operación, como en los otros 'ungidos', sino con la presencia total de aquel que da la unción, y por obra de esta presencia el que unge es llamado hombre, y el ungido es llamado Dios[48].

Aparte de un interesante ejemplo de «comunicación de idiomas», estos textos nos muestran con claridad la «reducción» de la unción de Cristo a la unión hipostática. Ya no es el Espíritu el que unge al Verbo hecho hombre, sino que la divinidad unge a la humanidad. Sin que se pueda hablar de una identificación tan clara, san Agustín pensó también que era imposible que en el Jordán Jesús hubiera sido ungido con el Espíritu Santo. El bautismo del Jordán tiene un valor declarativo de cuanto ya ha sido una realidad desde el primer instante de la vida de Cristo;

[47] Cf. Atanasio, *Contra Arianos* I 46-47 (PG 26, 108-111); aunque sigue siendo claro que el don del Espíritu afecta a la humanidad de Jesús para la santificación de todos los hombres. Cf. L.F. Ladaria, *Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arianos I,47-50)*, en J.J. Fernández Sangrador - S. Guijarro Oporto (coor.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca 2002, 469-479. Cf. tambien L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 174-182. De manera semejante ha contemplado la unción en el Jordán Cirilo de Alejandría, *In Joh. ev.* XI 10 (PG 74,548).

[48] *Or.* 30,21 (SCh 250,272); también 30,2 (ib. 228): «La divinidad es la unción de la humanidad»; cf. también *Or.* 10, 4 (SCh 405,304). Bastante más matizado Gregorio de Nisa, *In illud Tunc ipse filius* (PG 44,1320): «El Logos uniéndose con la carne, la elevó a las propiedades del Logos por la recepción del Espíritu Santo que el Logos poseía antes de la encarnación». El influjo de Gregorio Nacianceno se nota en Juan Damasceno, *De fide orthod.* III 3 (PG 94,989); III 17 (1070); IV 14 (1161; 18 (1185); pero más matizado en IV 6 (1112); 9 (1120).

a la vez en él se prefigura lo que será realidad en la Iglesia[49]. No es muy diverso el parecer de santo Tomás. La acción del Verbo y la del Espíritu Santo aparecen en algún momento bastante diferenciadas, pero no parece que el Aquinate haya reflexionado explícitamente sobre la relación entre la gracia de la unión y la plenitud de la gracia del Espíritu[50]. La idea de la unción de Jesús con el Espíritu ha desaparecido casi por completo en Occidente. Cuando se la ha recordado, ha sido para asimilarla prácticamente a la encarnación. La unción no significa otra cosa sino que la plenitud de la divinidad del Logos se une a la humanidad y vive realmente en ella[51]. Con este presupuesto no se ha

[49] *Trin.* XV 26,46 (CCL 50A, 526s): «Ciertamente Cristo no fue ungido con el Espíritu Santo cuando el Espíritu descendió sobre él, después de haber sido bautizado, en forma de una paloma. Entonces él se dignó prefigurar su cuerpo, es decir, su Iglesia, en la cual los bautizados reciben especialmente al Espíritu Santo. Más bien se ha de entender que fue ungido con esta unción mística e invisible en el mismo momento en que el *Verbo* de Dios *se hizo carne* (Jn 1,14), es decir, cuando la naturaleza humana, sin ningún mérito precedente de buenas obras, fue unida al Dios Verbo en el seno de la Virgen de tal manera que se hizo con él una sola persona... En efecto, sería absurdo creer que Cristo recibió el Espíritu Santo cuando ya tenía treinta años...». Junto a la prefiguración de lo que acaece en la Iglesia, se ha puesto también de relieve la prefiguración de lo que acaece en nuestro bautismo; cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 39 1; 14-17; 20 (SCh 358,151; 178-188; 194); 40,29-30 (ib., 246s); Ambrosio, *De Spir. sanc.* I 3,44 (CSEL 79,33).

[50] Cf. *STh* III,q.6, a.6, la gracia habitual de Cristo es efecto de la gracia de la unión; III q.34,a.1, la santificación de la humanidad de Cristo es desde el primer instante, también sin mención del Espíritu Santo; pero en III q.39,a.2 se señala que Cristo no necesitaba del bautismo del Espíritu, porque desde el primer instante estaba lleno de la «gracia del Espíritu Santo»; se distingue por tanto entre la encarnación y la presencia del Espíritu ya desde el primer instante de la concepción; cf. también II-II q.14,a.1. Sobre la dimensión eclesial de la unción en santo Tomás, cf. Bordoni, *La cristologia nell'orizonte dello Spirito*, 243.

[51] Así M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1951, 276. Interesante lo que afirma este gran autor, ib.: «Cuando los Padres dicen que Cristo ha sido ungido con el Espíritu Santo esto significa sólo que el Espíritu Santo ha bajado a la humanidad de Cristo en el Logos del que procede, y que como efluvio o perfume de la unción, *que es el mismo Logos*, unge y difunde su aroma en su humanidad» (el subrayado es mío). Pero una mayor diferenciación se encuentra en León XIII, enc. *Divinum illud munus* del año 1897 (cf. DS 3327). Cf. también Pío XII, *Mystici Corporis*; cf. AAS 35 (1943) 206s; 219, desde el primer instante de su encarnación el Hijo ha adornado la naturaleza humana sustancialmente unida a sí con la plenitud del Espíritu Santo.

podido tener en cuenta este aspecto de la revelación de la Trinidad en la vida de Cristo.

Los planteamientos recientes

La presencia del Espíritu en Jesús ha sido puesta de relieve de diversos modos en la teología contemporánea. No podemos detenernos aquí en el estudio de todas las líneas de pensamiento que se han trazado[52]. Nos limitaremos a algunos autores católicos significativos que han buscado la armonización de estos datos con la cristología de la encarnación atestiguada en el Nuevo Testamento y en la tradición de la Iglesia.

Ha sido a mi juicio mérito de H. Mühlen el de haber replanteado la cuestión en el campo sistemático, después de que algunos estudios bíblicos y patrísticos la hubieran vuelto a proponer en el plano histórico. La encarnación y la unción de Jesús han de ser distinguidas y a la vez articuladas[53]. El punto de partida de Mühlen para esta distinción es una preocupación eclesiológica, la de escapar a la consideración, ciertamente no exenta de problemas, de la Iglesia como una continuación de la encarnación del Hijo; es claro que la irrepetibilidad de ésta puede quedar en entredicho con semejante concepción. Según Mühlen la Iglesia habría de verse más bien como la continuación de la unción de Jesús con el Espíritu Santo. Así entre la encarnación y la Iglesia se establece una diferencia que deriva de la distinción de las dos misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Según la Sagrada Escritura hay una diferencia temporal entre estas dos misiones: la del Hijo tiene lugar en el momento de la encarnación, el envío del Espíritu Santo sobre Jesús acontece en

[52] No han faltado las tentativas de sustituir por una «cristología del Espíritu» la teología tradicional de la encarnación; el ejemplo tal vez más significativo ha sido G.W.H. Lampe, *The Holy Spirit and the Person of Christ*, en S.W. Sykes-S.P. Clayton (eds.), *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972; del mismo, *God as Spirit*, Oxford 1976; R. Haight, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, New York 1999. Cf. la reseña de diferentes posiciones en este sentido, en relación con el "pluralismo" religioso de K.H. Menke, *Inspiration statt Incarnation*: IKZCommunio 36 (2007) 114-137.

[53] Cf. para lo que sigue, H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, München-Paderborn-Wien [4]1968, esp. 173-200; cf. también ib. 244; 250, 252; del mismo, *Der Heilige Geist als Person*, Münster [2]1966, 186; 206s.

el Jordán. Pero Mühlen piensa, inspirándose en santo Tomás, que se puede considerar esta sucesión temporal como una mera sucesión lógica: a pesar de las afirmaciones del Nuevo Testamento cree que hay razones dogmáticas válidas para situar en el momento mismo de la encarnación la unción de la humanidad de Cristo, correspondiente a la misión del Espíritu. Se daría por consiguiente una coincidencia cronológica entre los dos acontecimientos, aunque lógicamente la unción presupone la encarnación, y por tanto ésta precede a aquélla. Jesús tuvo por tanto desde el primer instante de su encarnación la plenitud del Espíritu Santo y la plenitud de la gracia. Esto no quiere decir que no se pueda hablar de una «historia» de la gracia (y de la presencia del Espíritu Santo) en Jesús, pero se trataría sólo de un crecimiento en la manifestación de esta gracia[54]. Por lo demás, el Espíritu que viene sobre Jesús en el momento de la encarnación es el Espíritu Santo del cual el Hijo es origen. Jesús como hombre recibe su propio Espíritu, el que es suyo en cuanto Dios[55]. Aunque se reconoce una importancia relevante a la muerte y resurrección de Jesús, sobre todo por lo que se refiere a la donación del Espíritu a los hombres por parte del Señor glorificado, no se concede al momento del bautismo más valor que el de una promulgación pública de lo que existió desde el momento de la encarnación[56].

Hay que mantener la idea fundamental de la distinción entre la encarnación y la unción, que recoge un aspecto relevante de la tradición. Jesús es el Hijo de Dios encarnado, y es a la vez el «Cristo», el Ungido, el portador y dador del Espíritu. Se ha de subrayar también la actuación del Espíritu en Jesús durante el tiempo de su vida mortal, otro elemento que deberemos retener para nuestra exposición futura. Se plantea por otro lado el problema de si la coincidencia temporal entre la encarnación de Jesús y la unción, o dicho con otras palabras, el carácter exclusivamente manifestativo del bautismo de Cristo hace justicia a los datos del nuevo Testamento, no sólo a la «cronología», sino a la intención profunda de los autores.

[54] Cf. *Una Mystica Persona*, 147s.

[55] Ib. 244, con base en Cirilo de Alejandría, *Com. in Joel* II 35 (PG 31,380); con todo, Cirilo parece colocar según este pasaje el descenso del Espíritu sobre Jesús en el bautismo del Jordán.

[56] Cf. *Una Mystica Persona*, 249-257; *Der Heilige Geist*, 206.

También nos debemos preguntar si queda debidamente puesta de relieve la dimensión trinitaria de la unción de Jesús. Veíamos que en la tradición primera es el Padre el que unge a Jesús, no el Hijo el que unge su humanidad.

De manera más elaborada y compleja ha tratado también de esta cuestión H.U. von Balthasar[57]. La actuación del Espíritu Santo sobre Jesús es un dato evidente del Nuevo Testamento. Si en un primer momento se ha visto a este Espíritu como aquel en el que Jesús ha sido ungido como Mesías, ya muy pronto, para que el Señor no fuera considerado un simple profeta, ha habido que retrotraer el comienzo de la actuación del Espíritu sobre él hasta el momento mismo de su concepción[58]. Se produce de este modo una cierta «precedencia» del Espíritu Santo respecto de Cristo, que se pone de relieve sobre todo en la encarnación, ya que el Espíritu Santo es el que la hace posible, pero también en otros momentos de la vida de Jesús. Si después de la resurrección Cristo envía al Espíritu Santo, de algún modo ha sido antes «enviado» por él[59]. En la economía de la salvación tiene lugar una cierta «inversión trinitaria», que no altera el «orden» de la vida intradivina, pero que muestra cómo por las necesidades de la dispensación salvadora cambian de algún modo las relaciones mutuas de la segunda y tercera personas[60]. Así es el Espíritu el que obra la encarnación del Hijo,

[57] Cf. *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, esp. 28-53 y 151-188. Más elementos sobre esta cuestión se encontrarán en L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 189-201.

[58] Ib. 156; cf. también 41ss.

[59] Es claro que el término se usa con una cierta impropiedad. Según el Nuevo Testamento sólo el Padre envía a su Hijo al mundo. Pero se ha de notar la curiosa formulación del conc. XI de Toledo (DS 538): «Missus tamen Filius non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto missus esse credendus est... A se ipso quoque missus accipitur...»; se trata de la acción común de las tres personas, muy acentuada a partir de la teología de san Agustín, más que de una específica misión de Jesús por obra de Espíritu. En la teología patrística hay unos poco ejemplos de esta idea del envío de Jesús por el Espíritu, que no alteran la línea general de la tradición acerca de la misión de parte del Padre; cf. Ambrosio de Milán, *De Spiritu sancto* III 8-9 (CSEL 79,153); Eusebio de Vercelli, *De Trinitate* III 88-91 (CCL 9,54); cf. también Buenaventura, *Breviloquium* I 5,15.

[60] Cf. ib. 41; 166-168; 187. La idea está tomada de S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 1987, 437, el orden de la actividad de las hipóstasis en el mundo es inverso a su orden intratrinitario, a su *taxis*. Pero en todo caso hay que tener

y, en la economía, en cierto modo le «precede». El Espíritu Santo es a la vez el Espíritu del Padre y del Hijo. Como Espíritu del Padre es enviado a la Virgen, y a la vez como Espíritu del Hijo mueve a éste a dejar que la filiación se produzca. El Espíritu que está sobre Jesús y que lo impulsa muestra el momento «inmanente» del Espíritu que viene del Padre[61]. También para von Balthasar la encarnación y la unción vienen a coincidir en el tiempo, como coinciden la «unción» de la humanidad de Cristo con la naturaleza divina por una parte y con el Espíritu Santo por otra[62]. Las «dos manos del Padre», el Hijo y el Espíritu, según la conocida expresión de Ireneo, actúan de modo diferenciado, pero siempre el uno con el otro. Por otra parte, el autor suizo parece conceder al bautismo de Jesús un valor que no se reduce a la simple manifestación de una presencia del Espíritu en él que se hubiera producido desde siempre: desde el momento del bautismo el Espíritu «aletea» sobre Jesús (ihn... *über*-schwebt) para hacer de él, durante toda su vida, el receptor de las indicaciones del Padre[63].

Más claramente a favor de la sucesión cronológica y lógica del Nuevo Testamento se expresa Y. Congar, que se ha ocupado repetidas veces de esta cuestión[64]. Pone de relieve la historicidad de la obra de Dios, la sucesión de acontecimientos temporales, cuya «novedad» se debe siempre respetar. La autocomunicación de Dios en Jesús conoce diversas etapas históricas, que son momentos cualitativos de esta comunicación. En concreto se observan en los evangelios momentos sucesivos de la presencia y la actuación del Espíritu sobre Jesús:

> En cuanto a Jesús, tendremos sumo cuidado en evitar todo adopcionismo. Afirmamos que es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática, desde su concepción; que es templo del Espíritu desde ese mismo momento, santificado por el Espíritu en su humanidad. Pero, guiados por la intención de respetar los momentos o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, nos proponemos ver, primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, dos momentos de *actuación* nueva de la *virtus* (de la eficiencia) del Espíritu en Jesús en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios Mesías-Salvador y, posteriormente, Señor[65].

En un sentido parecido se expresa M. Bordoni: no basta considerar el valor simbólico del bautismo de Jesús; la teología ha de iluminar también el realismo de la unción bautismal de Jesús como un acontecimiento en el Espíritu que realmente ha tenido lugar en él, tanto en el aspecto cristológico como en el eclesiológico, porque el don del Espíritu que Jesús recibe está también destinado a la Iglesia[66].

Vemos por consiguiente que la teología católica de los últimos decenios ha recuperado la distinción (a la vez que la profunda relación) que el Nuevo Testamento nos muestra entre la encarnación del Hijo y su unción, en la humanidad, en el Espíritu Santo. Se trata de un punto esencial en la economía de la salvación, fundamental para entender la revelación de la Trinidad en la vida de Cristo. Solamente si tenemos presente la actuación

---

presente que la actuación del Espíritu en Jesús en cuanto hombre presupone que esta humanidad es la humanidad del Hijo. En este sentido la unión hipostática precede a la efusión del Espíritu; por ello pienso que se conservaría también durante el tiempo de la vida mortal de Cristo el orden de las tres personas.

[61] H.U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo,* Madrid 1993, 477; también en esta obra habla sobre la inversión trinitaria, 173ss.

[62] Cf. *Der Geist der Wahrheit*, 168s. Evidentemente no es del todo adecuado, en cuanto puede dar lugar a malentendidos, el uso del término "unción" en este doble sentido.

[63] Ib. 187; cf. también 220.

[64] Cf. *El Espíritu Santo,* Barcelona 1983, 42-46; 598-607 (las últimas pp. reproducen un art. anterior, *Pour une christologie pneumatologique*: RSPhTh 63 (1979) 435-472); también *La Parola e il Soffio*, Roma 1985, 108-125. Ideas ya anticipadas en *Le Saint-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'oeuvre du Christ:* RSPhTh 36 (1952) 613-625; 37 (1953) 24-48, esp. 30-31. Cf. F. H. Humann, *La question du rôle du Saint Esprit dans l'incarnation du Verbe. Une contribution du Père Congar à l'orientation pneumatologique de la christologie contemporaine:* Transversalités 98 (2006) 157-181.

[65] *El Espíritu Santo,* 606. También R. Cantalamessa, *«Incarnatus est de Spiritu Sancto»*... (cf. n. 23); del mismo, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù* (cf. n. 26), 13-16.

[66] Cf. M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, 238ss.; id., *Cristologia e pneumatologia nel contesto trinitario*: Miscellanea Francescana 98 (1998) 559-602; id. *El Espíritu Santo y Jesús. Reflexiones sistemáticas*: EstTrin 24 (2000) 3-31. Sobre la relación entre Jesús y el Espíritu se puede ver F.G. Brambilla, *Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù*: ScCat 130 (2002) 161-210.

del Espíritu en Jesús en cuanto hombre, el hecho de que haya vivido su relación filial con el Padre con la presencia del Espíritu Santo, podemos entender la importancia que tiene para nosotros el don del Espíritu por parte del Señor resucitado, el hecho de que el Espíritu pueda obrar en nosotros los miembros lo que ha hecho en Cristo la cabeza. La humanidad de Jesús es el lugar de la presencia del Espíritu en el mundo y la razón y el principio de su efusión a la Iglesia y a los hombres[67].

Dos puntos no parecen objeto todavía de acuerdo general, aunque tenemos, creo, los elementos para hallar una solución: el momento cronológico de la unción (en la encarnación o en el Jordán), y el sujeto activo de la misma (el Padre o el mismo Hijo).

Por lo que respecta al momento de la «unción», de la constitución de Jesús como Mesías, son claras las diferencias entre los autores que brevemente hemos examinado: ¿hay que dar preferencia al momento de la encarnación o al del bautismo de Cristo?[68]. No parece que frente a las afirmaciones bastante claras del Nuevo Testamento y de la primera tradición de la Iglesia puedan oponerse objeciones de peso. La «unción» de Jesús, como hemos visto, se coloca en el Jordán. Éste el punto de referencia para la acción mesiánica de Jesús y la posterior donación del mismo a los hombres[69]. Debe quedar claro que la santificación de la humanidad de Jesús por obra del Espíritu en el primer instante no es por ello puesta en discusión. Jesús es desde la encarnación personalmente el Mesías, el Cristo (cf. Lc 2,11; también Mt 1,1.16.17.18). Pero sólo después de la nueva efusión del Espíritu y la manifestación a los hombres en el Jordán empieza a ejercer su función mesiánica. El bautismo tiene una significación para Jesús, el Hijo encarnado, no es únicamente una manifestación para los demás de algo que ya poseía[70]. Sin caer para nada en el adopcionismo, nada nos impide ver momentos de «novedad» en el camino histórico de Jesús, el Hijo encarnado, hacia el Padre, que culminará en plana divinización de su humanidad en la resurrección.

Sobre Jesús, que es personalmente el Hijo, desciende y reposa el Espíritu Santo. El Espíritu actúa en Jesús, él es en todo momento el conductor de su camino histórico como Hijo hacia el Padre. Vale la pena recoger la idea de H. U. von Balthasar sobre el Espíritu Santo como el «mediador», en cierta manera, de la voluntad del Padre para Jesús. En el Espíritu Jesús obedece, en libertad, a los designios paternos[71]. No son de poco relieve las alusiones que se encuentran en los evangelios a la actuación del Espíritu en Jesús: es el Espíritu el que ha impulsado a Jesús a ir al desierto para ser tentado, inmediatamente después del bautismo en el Jordán (cf. Mc 1,12 par, con significativas diferencias entre los evangelios; según Lc 4,1 Jesús se dirige al desierto «lleno de Espíritu Santo»); en el mismo Espíritu inaugura Jesús su ministerio (Lc 4,14: «Jesús volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu»); ya nos hemos fijado en la cita de Is 61,1s

[67] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, decl. *Dominus Iesus* 12.

[68] El *Catecismo de la Iglesia Católica* se ocupa en diversos lugares del bautismo y la unción de Jesús; cf. nn. 438; 453; 535; 536; 565; 695; 727; 741; 1224. Se subraya por una parte que Jesús es desde el primer instante el «Cristo» y que desde la encarnación tiene la plenitud del Espíritu, pero por otra que en el bautismo en el Jordán es ungido, consagrado, recibe el Espíritu que va a permanecer sobre él.

[69] Una tradición patrística la que ya en parte nos hemos referido insiste en el hecho de que en el momento de la venida de Cristo tiene que cesar toda acción del Espíritu, porque solamente de él, como de su fuente única, tiene que ser recibido a partir de este momento. En el Jordán desciende sobre él el Espíritu destinado a esta ulterior donación después de la resurrección: cf. Justino, *Dial. Tryph.* 87-88 (BAC 116, 458-462); también, Tertuliano, *Adv. Iud.* 8,12 (CCL 2, 1362); *Adv. Marc.* V 8 (CCL 1, 598); cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, 39-60.

[70] También refiere la unción al momento del bautismo en el Jordán la Comisión Teológica Internacional: *Cuestiones selectas de cristología,* V A) 2 (*Documentos 1969-1996,* Madrid 1998, 240): «Luego, al ser bautizado Jesús en el Jordán (cf. Lc 3,22) fue ungido por el Espíritu para cumplir su misión mesiánica (Hch 10,38; Lc 4,18), mientras la voz del cielo lo declara como el Hijo en quien el Padre se complació (Mc 1,10 y paral.)»; texto latino, *Quaestiones selectae de Christologia* en Greg 61 (1980) 609-632, 630. También Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 19, parece colocar la unción mesiánica de Jesús en el Jordán; cf. también ib. 40. El mismo Juan Pablo II en la audiencia del 3 de junio de 1998, habló también de una nueva efusión del Espíritu Santo en el momento del bautismo del Señor; cf. *Insegnamenti XXI,1,* Città del Vaticano 2000,1272; cf. también *Insegnamenti XXIII,1,* Città del Vaticano 2002,579.

[71] Efectivamente el Espíritu es todo lo contrario de la constricción. Nota acertadamente M. Bordoni, o.c., 239, siguiendo a R. Cantalamessa, que no basta afirmar la libertad humana de Jesús, sino que hay que tener también en cuenta su ejercicio efectivo, en esta dinamicidad y tensión que lleva hasta el cumplimiento del proyecto originario del Padre.

que se pone en labios de Jesús en Lc 4,18; además en virtud del Espíritu de Dios Jesús arroja a los demonios, y con esto se muestra que ha llegado el reino de Dios (cf. Mt 12,28; el paralelo de Lc 11,20 habla, como es sabido, del dedo de Dios); la misma idea se desprende de Mc 3,22.28-30: Jesús no echa a los demonios en virtud del príncipe de los demonios, sino en virtud del Espíritu Santo; no reconocer esta presencia es la blasfemia contra el Espíritu Santo. En Mt 12,18-21, se aplica a Jesús Is 42,1-4 (primer canto del Siervo), que habla entre otras cosas de la presencia del Espíritu en el servidor de Yahvé. Según Lc 10,21 Jesús exulta en el Espíritu Santo en el momento de expresar su profunda unión con el Padre[72]. Y por último en virtud del «Espíritu eterno» se ofrece al Padre en la pasión y en la muerte (cf. Heb 9,14). No es por tanto indiferente la acción del Espíritu en Jesús para llevar a cabo su vida filial en el cumplimiento de la misión que el Padre le ha confiado. Basilio de Cesarea ha resumido así las diversas afirmaciones neotestamentarias:

> El plan de salvación para los hombres... ¿quién puede dudar que se cumple con la gracia del Espíritu Santo?... Y después las cosas ordenadas a la venida del Señor en la carne [se realizaron] mediante el Espíritu Santo. En primer lugar él estuvo con la misma carne del Señor, convertido en unción y de manera inseparable, según está escrito: *Aquel sobre el cual verás bajar y permanecer el Espíritu, es mi Hijo amado* (Jn 1,33; Lc 3,22). Y: *Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo* (Hch 10,38). Y después toda la actividad de Cristo se llevó a cabo con la presencia del Espíritu Santo[73].

Jesús, ungido en el Jordán puede empezar así su vida pública y su misión[74]. Parece por tanto más consecuente, sin olvidar

[72] Hch 1,2 es otro texto en el que se menciona la presencia del Espíritu Santo en la actividad de Jesús, aunque son posibles varias interpretaciones: Jesús ha instruido a los apóstoles mediante el Espíritu Santo o los ha elegido mediante el Espíritu Santo.

[73] *De Spir. sancto* 16,39 (SCh 17bis, 386), cf. también ib. 19,49 (418-420); Ambrosio de Milán, *De spir. sancto* III 1,2.5-6 (CSEL 79, 150-151); Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 40: «En el sacrificio del Hijo del hombre el Espíritu Santo está presente y actúa del mismo modo con que actuaba en su concepción, en su entrada en el mundo, en su vida oculta y en su ministerio público».

[74] F. Bovon, o.c. (n. 24), 180, sobre el bautismo de Jesús: «Que el Espíritu Santo haya obrado en el nacimiento milagroso de Jesús no significa para

una presencia del Espíritu en Jesús y su condición personal de Mesías desde su venida al mundo, colocar en el momento de su bautismo la unción mesiánica que le habilita para el ejercicio de su ministerio a favor de los hombres.

El segundo punto controvertido que hemos observado es el que se refiere al sujeto activo de esta unción. ¿Es el Padre o el propio Hijo el que unge su humanidad? Vistos los testimonios del Nuevo Testamento y los de la primera tradición cristiana, no parece que sea suficiente considerar que el Logos unge su humanidad con el Espíritu que posee y le es propio. Es ante todo el Padre el que lleva a cabo la unción. No parece que responda a la mentalidad del Nuevo Testamento el decir que el Hijo unge su propia humanidad en el Jordán. Notemos además que el descenso del Espíritu sobre Jesús, su unción mesiánica, ha de verse en relación con la voz del cielo que proclama a Jesús Hijo: «Tú eres mi Hijo, el amado, en ti me he complacido» (Mc 1,11; Lc 3,22; cf. Mt 3,17), o incluso: «Yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7; variante de Lc 3,22). La identidad de Jesús como Hijo se pone en este momento de manifiesto, y el descenso del Espíritu no puede separarse de la realización de la obra que Jesús, como Hijo de Dios, ha de llevar a cabo por encargo del Padre. El momento del bautismo se hace así capital para la revelación de la filiación de Jesús, en plena identificación personal con la misión que el Padre le ha confiado[75]. El trasfondo trinitario es necesario para entender el misterio de la unción de Cristo.

En relación con este problema tenemos que examinar también el de la «identidad» del Espíritu que desciende sobre Jesús. Hemos aludido a las dificultades de la teología patrística para esta precisa identificación. Es evidente que hoy no podemos tener dudas sobre esta identidad. Sobre Jesús desciende el Espíritu Santo, el Espíritu del Padre y del Hijo. Pero con esto no está dicho todo. Hay una «historia» de la revelación del misterio de Dios, del misterio trinitario, y consiguientemente tam-

Lucas que el Mesías haya alcanzado ya su perfección. Para su misión (más que para sí mismo) recibe ahora el asentimiento y la asistencia de la fuerza divina»; cf. ib. 220, sobre Lc 4,18.

[75] H.U. von Balthasar, *Teodramática 3*, 194, 205, Jesús se identifica personalmente con su misión; a la vez en la voz del bautismo se pone de manifiesto quién es él para Dios; cf. también ib. 187; 209.

bién del misterio del Espíritu Santo. En el momento del bautismo el Espíritu no se manifiesta todavía plenamente como Espíritu del Hijo, es la condición de Espíritu de Dios (Padre) la que aparece con más claridad. La manifestación del Espíritu también como Espíritu del Hijo tendrá lugar después de la resurrección. El Nuevo Testamento nunca se refiere al Espíritu del Hijo o de Jesús cuando habla del Espíritu que desciende sobre él en el Jordán y en el que es ungido. Pero ya en la vida mortal de Jesús algo se revela del hecho que el Espíritu Santo es también el Espíritu del Hijo: Jesús posee el Espíritu como algo propio, no sólo como algo recibido desde fuera[76]. En cuanto es el Espíritu del Padre el que viene sobre Jesús, éste es impulsado a llevar a cabo su misión. En cuanto es el Espíritu del Hijo, éste, en libertad interna, se hace obediente al Espíritu del Padre que lo guía. El Espíritu Santo no es para Jesús un mero principio externo, sino que habita en él y en él permanece como en su lugar natural (cf. Jn 1,32-33). En su disponibilidad como Hijo y en su libre obediencia al Padre se manifiesta históricamente la filiación eterna de Jesús. En la plena manifestación de esta filiación en la resurrección se manifestará también plenamente la identidad del Espíritu como Espíritu del Padre y de Hijo, porque en este momento Jesús resucitado, glorificado también en su humanidad, lo efundirá juntamente con el Padre.

Es verdad que en el momento del bautismo de Jesús de alguna manera ya recibimos el Espíritu todos los hombres, en cuanto lo recibe Jesús la cabeza[77]. Pero en este momento el don a todos todavía no es efectivo. El Espíritu no ha revelado todavía todas sus virtualidades, no ha sido plenamente manifestado en la variedad de sus efectos, como acaecerá en Pentecostés, después de la resurrección y exaltación del Señor a la derecha del Padre. Pero el bautismo del Señor es un momento de manifestación de Jesús Hijo en quien el Padre se ha complacido y sobre el que ha descendido el Espíritu Santo, y por ello es un momento capital en la historia de la manifestación del Dios trino.

[76] Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo,* Salamanca 1997, 714-719.

[77] Cf. además de los textos ya citados, Atanasio, *Contra Ar.* I 46-48 (PG 26, 108-113); también Hilario de Poitiers, *In Mt.* 2,5-6 (SCh 254,108-110); cf. L.F. Ladaria, *La unción de Jesús y el don del Espíritu* (n. 33), 563ss.

Debemos tener también presente el momento de la transfiguración del Señor, que en tantos aspectos recuerda el del bautismo. La nueva proclamación de Jesús como Hijo de Dios, en términos muy semejantes a los del bautismo (cf. Mc 9,7; Mt 17,5; Lc 9,35), ocupa sin duda un lugar central. Aparece en este momento la compenetración profunda de Jesús con Dios, su ser luz por su condición de Hijo. Se muestra así la meta final de la gloria (cf. Lc 9,32) hacia la que lleva el camino de Jesús que deberá pasar antes por la muerte en la cruz[78].

6. *La Trinidad y la cruz de Jesús*

Si en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús llega la vida de éste a su momento culminante, nada tiene de particular que precisamente en este instante tenga también lugar la manifestación del Dios trino. Hemos insinuado ya cómo la entrega de Jesús a la muerte que nos purifica del pecado se realiza en virtud del Espíritu eterno (cf. Heb 9,14), que ha de ser identificado probablemente como el Espíritu Santo del que habla la carta en el contexto (cf. Heb 9,8). El Espíritu ha sido comparado al fuego del sacrificio en virtud del cual Jesús lleva a cabo su total ofrecimiento al Padre[79]. En el misterio pascual acaece sin duda el momento fundamental de revelación del misterio del Dios amor, de la paternidad y de la filiación divina en el Espíritu Santo. En la muerte de Jesús se manifestó el amor que él nos tiene, pero también el amor del Padre por nosotros pecadores (cf. Rom 5,6-10; 8,32.35). El misterio pascual ha de verse siempre en la unidad de muerte y resurrección. Sólo por

[78] Cf. Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth,* 353-365.

[79] Cf. A. Vanhoye, *L'Esprit éternel et le feu du sacrifice en He 9,14*: Bib 64 (1983) 263-274; señala a este propósito Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem,* 40: «El Hijo de Dios, Jesucristo, como hombre... permitió al Espíritu Santo, que ya había impregnado íntimamente su humanidad, *transformarla en sacrificio perfecto* mediante el acto de su muerte, como víctima de amor en la cruz... El Espíritu Santo actuó de manera especial en esta autodonación absoluta del Hijo del hombre para transformar el sufrimiento en amor redentor». Cf. también T. Lewicki, *Der heiliger Geist im Hebräerbrief:* Theologie und Glaube 89 (1999) 494-513.

razones de facilidad tratamos primero de la revelación del misterio de amor en la cruz[80], para pasar después a la resurrección.

La revelación de la Trinidad en la cruz; la teología contemporánea

La importancia de la cruz para la revelación del misterio trinitario se ha puesto de relieve en la teología católica sobre todo gracias a los escritos sobre la cuestión de H. U. von Balthasar, que han suscitado gran interés no exento de controversia. Es importante sobre todo su teología del misterio pascual publicada en *Mysterium Salutis*[81].

Von Balthasar señala que, según el Nuevo Testamento, Jesús se entrega a la muerte por nosotros, en obediencia y acuerdo perfecto en «ser entregado». Pero también del Padre se dice que entrega a Jesús su Hijo, y con esto se muestra que nos ama (cf. Rom 8,32; Jn 3,16). También Cristo nos ama y se entrega por nosotros (Rom 8,35; Gál 2,20; Ef 5,2.25), y cuando se entrega a la muerte manifiesta a la vez su amor y el amor del Padre por todos los hombres. Nos ama hasta el final en el respeto a la libertad de los hombres. Por ello «la teología de la entrega no admite otro armazón que el trinitario». El que Dios "entregue" a su Hijo se ha de entender en un sentido fuerte, no de un simple "envío" o "don", «sino que el Padre entregó totalmente a Cristo al destino de morir»[82]. A esta iniciativa del Padre responde la obediencia de Jesús hasta la muerte. Ya en el comienzo de la pasión la *reductio in oboedientiam*, cuyo único objeto es el sí a la voluntad del Padre en la renuncia a la voluntad propia, es lo esencial de la oración del huerto; todo el sentido de esta oración está en preferir la voluntad del Padre por sí misma[83].

[80] Se encontrará amplia información sobre el tema en G.M. Salvati, *Teologia trinitaria della croce*, Torino 1987; N. Ciola, *Teologia trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Bologna 1996, 165-197; A. Dettwiler - J. Zumstein (Hg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, Tübingen 2002. Cf. las consideraciones sobre la importancia del misterio pascual para la teología de la Trinidad de G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 234s. Recientemente W. Kasper, *Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes*: Cath 61 (2007) 1-14.

[81] *El misterio pascual*, en MySal 3/2, 143-335. Las notas siguientes se refieren a este obra, si no se indica lo contrario. Es claro que no podemos hacer aquí una exposición exhaustiva de su pensamiento. Nos centramos sobre todo en los aspectos trinitarios. Cf. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997, esp. 524-534; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1995; V. Holzer, *Théologie de la croix et doctrine trinitarie. Contribution à une théologie négative christologique. Une autre analogie:* RThL 38 (2007) 153-186.

[82] *El misterio pascual...*, 212. Von Balthasar cita en este contexto a W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967. . Cf. también H.U. von Balthasar, *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1995, 294ss.

Pero en el sufrimiento de Jesús, en la *kénosis* total, aparece la gloria de Dios, «brilla la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo» (2 Cor 4,6)[84]. Esto no significa, para von Balthasar, que se elimine el realismo de la pasión. Todo lo contrario: «No hay que dulcificar lo que toca a la cruz de Cristo, como si el crucificado, sin sufrir conmoción ninguna en su unión con Dios, se hubiera dedicado a recitar salmos y hubiera muerto en la paz de Dios»[85]. El grito de abandono que nos trasmiten los evangelistas (cf. Mt 27,46; Mc 15,34), no es simplemente la recitación del salmo 22, sino que en él se nos muestra en su grado máximo la experiencia real de abandono; ésta no puede ser menor que la que tantos, en la antigua y nueva alianza, han experimentado. Ireneo, contra los gnósticos, estableció el principio según el cual Cristo no pudo exigir a sus discípulos sufrimientos que él mismo no hubiera experimentado (cf. *Adv. Haer.* III 18,5-6)[86]. La unidad de cruz y gloria, que es característica de la teología de Juan, nos permite ver en la imagen del crucificado la última interpretación del Dios a quien nunca ha visto nadie (cf. Jn 1,18). En Jesús crucificado, aunque a la luz de la glorificación que ya se inicia en este momento, acontece por consiguiente la máxima revelación de Dios.

Pero queda todavía por precisar cuál es el alcance de este abandono de Jesús por parte del Padre, que, paradójicamente, nos revelará los misterios del amor divino. El abandono de Jesús por Dios es tan irrepetible como irrepetible es el Hijo[87]. En concreto esto quiere decir que Jesús, en el abandono y la pasividad total que supone la vivencia del «sábado santo» (no

[83] Cf. MySal 207s.

[84] Ib. 218.

[85] Ib. 220.Cf. también *Teodramática 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo,* Madrid 1993, 485s.

[86] Cf. MySal, 222s.

[87] Ib. 192.

sólo del dolor de la cruz que con la muerte habría alcanzado su fin), ha llegado a experimentar la vivencia del puro pecado, de la muerte segunda: esta vivencia «no tiene por qué ser otra cosa que lo que exige una auténtica solidaridad en el *sheol*, no iluminado por luz salvadora ninguna, pues toda la luz de la salvación procede en exclusiva de quien fue solidario hasta el final; y si él puede transmitir la luz, es porque vicariamente renunció a ella»[88]. Es, señala el autor, la «experiencia del pecado como tal», que significa la total impotencia y la pasividad:

> Ahora pertenece Cristo a los *refaim*, a los "impotentes". Ahora no puede emprender una lucha activa contra las "fuerzas del infierno", ni puede tampoco "triunfar" subjetivamente, porque ambas cosas suponen vida y fuerza. Pero su extrema "debilidad" puede y debe coincidir con el objeto de su visión de la segunda muerte, que a su vez coincide con el puro pecado en cuanto tal, no anejo a hombre concreto alguno ni encarnado en una existencia viva, sino abstraído de toda individuación y contemplado en su realidad desnuda, *en cuanto* pecado[89].

[88] Ib. 256.Cf. todo el contexto 252ss, esp. 253: «Si el Redentor, por su solidaridad con los muertos, les ahorró toda la experiencia del estar muerto (en cuanto a la pena de daño) haciendo que una luz celeste de fe, esperanza y amor iluminara siempre el "abismo", es porque cargó vicariamente con toda esa experiencia». Pero en *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 315, n.1, el A. parece abandonar el concepto de «solidaridad con los muertos».

[89] MySal, 256. Y cf. también en M. Kehl-W. Löser (herausgegeben von), *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar Lesebuch*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 158: «Pero tenemos también, en el sábado santo, el descenso de Jesús muerto al infierno, es decir (simplificando mucho) su solidaridad en el no-tiempo con los perdidos lejos de Dios. Para ellos esa elección -con la cual han elegido su "yo" en lugar del Dios del amor desinteresado - es definitiva. A esa definitividad de la muerte baja el Hijo muerto, de ninguna manera todavía activo, sino privado desde la cruz de todo poder e iniciativa propia, como aquel del que se dispone completamente, rebajado hasta la pura materia, totalmente indiferente en la obediencia del cadáver, incapaz de toda solidaridad activa y de cualquier "predicación" a los muertos. Por amor está muerto juntamente con ellos. Y precisamente de este modo destroza la absoluta soledad pretendida por el pecador: el pecador, que quiere ser "condenado" lejos de Dios, encuentra de nuevo a Dios en su soledad, pero el Dios de la absoluta impotencia del amor...». Cf. también *Theologik II* (cf. n. anterior), 314-329.

Tenemos así la manifestación máxima del abandono y de la *kénosis* del Hijo. En la distinción y aun «oposición» entre la voluntad del Padre y del Hijo (cf. Mc 14,36par), así como en el abandono en la cruz, se hace patente la oposición «económica» entre las personas divinas, pero esta misma oposición es la manifestación última de toda la acción unitaria de Dios[90], cuya lógica interna se pone de manifiesto en la unidad inseparable de muerte en cruz y resurrección. La revelación plena del misterio pascual acontece en la resurrección, pero se preparó en la oposición de voluntades en el huerto y en el abandono de la cruz[91]. En la historia de la pasión se nos pone de manifiesto la relación paterno-filial intradivina. Desde esta «separación» económica podemos entender algo de la donación total del Padre al Hijo, que es de algún modo una primera «separación» intradivina, siempre sobrepasada por la unión en el Espíritu de amor. Naturalmente estas consideraciones han de completarse a la luz de la resurrección. Nos remitimos por tanto a nuestra exposición posterior.

Hay que retener como valor irrenunciable también aquí, en paralelo con cuanto veíamos en nuestro estudio de la unción de Jesús, la consideración de la historia de la pasión como evento entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, y por tanto en su dimensión trinitaria ineludible. No basta verla como una cuestión de la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo, por más que esta dimensión no puede estar ausente. Pero ha de ser encuadrada en el misterio de la relación paterno-filial. Es Jesús, el Hijo, quien sufre la soledad, la pasión y la muerte, y no sólo «su humanidad». Debemos retener también la realidad del abandono y la oscuridad que Cristo experimenta en su pasión. Las afirmaciones sobre Jesús hecho pecado por nosotros tienen su fuerza y su significado. Todo el amor del Padre que entrega a los hombres al Hijo de su amor y del Hijo que se entrega en la obediencia, aun en la angustia y oscuridad, en la solidaridad con los pecadores alejados de Dios, se pone aquí de manifiesto. De ahí a pasar a las afirmaciones que hemos

[90] Cf. *Teodramática 4*, 220.224, el abandono es también un momento de la «conjunción» de las personas. Esta conjunción subyace siempre a la separación.

[91] MySal 279, 287.

reproducido sobre el sábado santo y a llevar el abandono de Dios hasta la separación que se aproxima a la del condenado hay un paso que no me atrevo por mi cuenta a seguir. El sábado santo ha sido vivido como momento de esperanza, y en la tradición ha sido visto más bien como el momento de salvación que Jesús trae a los que en el hades experimentan el alejamiento de Dios (cf. 1 Pe 3,19)[92].

La teología de la cruz ha sido central en Lutero. En ella está el lugar de la revelación de Dios. Ya en sus tesis de Heidelberg señala que no es verdadero teólogo el que ve lo invisible de Dios a través de la creación, sino el que entiende lo invisible y la espalda de Dios por la pasión y la cruz[93]. Nada tiene de particular que los autores protestantes hayan seguido este camino. La relación entre la cruz y el misterio trinitario ha sido estudiada especialmente por J. Moltmann y E. Jüngel.

El primero lo ha hecho sobre todo en su conocida obra *El Dios crucificado (Der gekreuzigte Gott)*[94]. Sus preocupaciones fundamentales son, por una parte, el salir del esquema demasiado estrecho de la teología de las dos naturalezas de Cristo,

[92] Cf. A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren Christlichen Überlieferung*, en *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 76-174; A. Orbe, *El 'Descensus ad inferos' y san Ireneo*: Greg 68 (1987) 485-522. El mismo von Balthasar *Theologik II*, 316, se refiere al Cristo triunfante que desciende a los infiernos según las imágenes de la Iglesia oriental y es consciente de que se aparta de esta tradición. Cf. también P. Zavatta, *La teologia del Sabato Santo*, Roma 2006; O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristologia. II. Meta y misterio*, Madrid 2006, 540-553; A.L. Pitstick, *Light in Darkness. H.U. von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, Grand Rapids, Michigan, 2007.

[93] *Tesis* 19-29 (WA 1,354): « No se puede llamar verdaderamente teólogo aquel que contempla las cosas invisibles de Dios a través de la comprensión de las cosas que han sido hechas, sino aquel que entiende las cosas visibles y de la "espalda" de Dios a través de los sufrimientos y la cruz»; otras expresiones significativas: «Crux sola est nostra theologia» (WA 5,176);«Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, theologia sincerísima» (ib. 216); cf. H. Blaumeiser, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*, Paderborn 1995, esp. 98ss.

[94] *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. También *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980. No podemos seguir aquí el debate que se ha producido a raíz de estas obras.

que se encierra sólo en la relación humanidad-divinidad y deja de lado la dimensión trinitaria de la cristología. Por otra parte, quiere también poner de relieve la insuficiencia del teísmo para dar razón del Dios trino y del misterio pascual. Para el aspecto que ahora nos interesa, el punto de partida de la reflexión del autor son las fórmulas del Nuevo Testamento, en concreto las de Pablo y de Juan, sobre la «entrega» de Jesús por parte de Dios para la salvación de los «sin Dios», y la "definición" del Dios amor que en relación con esta entrega aparece en 1 Jn 4,8.16. El amor de que aquí se habla se ve realizado en la cruz. «Dios es amor» significa que existe en el amor, y existe en el amor en el acontecimiento de la cruz. En la cruz el Padre y el Hijo están separados en lo más profundo en el abandono de Jesús, y a la vez, en la entrega, están unidos en lo más profundo. De este acontecimiento entre el Padre y el Hijo viene el Espíritu, que justifica a los «sin-Dios», llena de amor a los abandonados y resucita a los muertos. Lo que en la cruz acontece, acaece ante todo «entre Dios y Dios», produce una profunda separación en Dios mismo, porque Dios abandona a Dios (el Padre abandona al Hijo) y así se contradice a sí mismo, pero a la vez se produce en Dios una profunda unidad, que se muestra en el Espíritu que une al Padre y al Hijo. Es el Espíritu que ha de ser entendido como el Espíritu de la entrega del Padre y del Hijo, y a la vez es el Espíritu que suscita amor para los hombres abandonados y que da la vida a los muertos[95].

Estas frases dejan entrever que el Espíritu «llega a ser» en el acontecimiento de la cruz. Ciertamente no podemos desconocer otras afirmaciones de Moltmann sobre la «constitución» de la Trinidad, en las que hace amplio uso de los conceptos tradicionales. Pero las relaciones entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente no siempre se exponen con toda la claridad que sería de desear[96]. Así sigue Moltmann sus reflexiones sobre el misterio de la cruz:

> Hemos interpretado aquí el evento de la cruz como un acontecimiento entre personas, en el cual estas personas se consti-

[95] Cf. *Der gekreuzigte Gott*, 229-232.

[96] Cf. *Trinität und Reich Gottes*, 165s; 168s, 175s, 178-193, con la distinción entre la constitución de la Trinidad y la vida de la Trinidad.

tuyen en sus relaciones recíprocas. Con ello no hemos visto sólo padecer a una persona de la Trinidad, como si la Trinidad estuviera ya "a disposición" *(vorhanden)* en sí misma, en la naturaleza divina... Este punto de partida es nuevo respecto de la tradición. Supera la dicotomía entre Trinidad económica e inmanente, como entre la naturaleza de Dios y su «tri-unidad» interna. Así se hace necesario el pensamiento trinitario para la plena percepción de la cruz de Cristo... Así la doctrina trinitaria no es más que el resumen de la historia de la pasión de Cristo en su significación para la libertad escatológica de la fe y de la vida de la naturaleza oprimida *(verdrängt)*[97].

No es indiferente por tanto para la vida de la Trinidad la «historia salutis», y en concreto la cruz de Jesús. También insiste Moltmann en el abandono de Cristo en la cruz, abandono que trae consigo que el abandono de Dios, la muerte absoluta, lo no divino, sea demolido. Este abandono es tal que llega a convertirse en total oposición: «Nemo contra Deum nisi Deus ipse»[98]. La salvación de los hombres se realiza para Moltmann en esta «oposición» Padre-Hijo que significa para él el abandono: de esta «historia» entre Padre e Hijo viene el espíritu de la vida[99].

No hay que presuponer por tanto un concepto de Dios, hay que partir del que se muestra en la cruz de Jesús. A partir de este acontecimiento se ha de determinar lo que se entiende por Dios. Quien habla de él desde el punto de vista cristiano tiene que contar la historia de Jesús como historia entre el Hijo y el Padre. Dios es, entonces, no una naturaleza diversa, no una persona celeste, sino un «acontecimiento»; pero no un acontecimiento de comunidad en la humanidad *(Mit-menschlichkeit)*, sino el acontecimiento del Gólgota, el acontecimiento del amor del Hijo y el dolor del Padre, desde el que brota el Espíritu que abre el futuro y crea la vida[100]. Se pregunta el mismo Moltmann: ¿qué significa entonces el Dios personal? Porque no se puede rezar a un acontecimiento. La respuesta es que no hay un

[97] *Der gekreuzigte...* 232.
[98] Ib. 233. La expresión viene de Goethe: cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática 3*, 486.
[99] Cf. *Der gekreuzigte*, ib.
[100] Ib. 233s.

Dios personal como una persona proyectada en el cielo. Pero hay personas en Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Se ora pues «en» este acontecimiento: «mediante el Hijo se reza al Padre en el Espíritu Santo»[101]. El Padre amoroso suscita la perfecta correspondencia en el Hijo, también amoroso, y crea, en el Espíritu Santo, la correspondencia del amor en el hombre que se le opone. Todo esto ocurre en la cruz; en ella Dios lleva a plenitud su amor incondicional y lleno de esperanza. Así la Trinidad «no es un círculo cerrado en sí mismo en el cielo, sino un proceso escatológico, abierto para el hombre en el mundo, que sale de la cruz de Cristo»[102]. En la cruz Jesús es rechazado por el Padre, sufre la muerte de los sin Dios para que todos puedan tener comunión con él. Moltmann usa formulaciones muy fuertes acerca del abandono de Jesús, que llegaría en su agonía hasta la experiencia del infierno; y llega incluso a hablar de un «conflicto» trinitario, de la separación entre Padre e Hijo: «En la cruz el Padre y el Hijo están separados hasta tal punto que interrumpen sus relaciones. Jesús muere sin Dios...»[103]. Pero en esta separación el Espíritu Santo es el vínculo de unión, que une tanto la separación como la unión del Hijo y el Padre. Moltmann recoge aquí la antigua tradición del Espíritu Santo como amor y vínculo de unión del Padre y el Hijo, y la aplica a su concepción de la cruz de Cristo como separación radical del Padre y el Hijo, en la que el Espíritu Santo sigue siendo el nexo de unión. En la donación del Hijo se muestra así la figura de la Trinidad: el Padre que entrega a su único Hijo a la muerte absoluta por nosotros; el Hijo que se entrega por nosotros; el sacrificio común del Padre y del Hijo acontece en el Espíritu Santo, que incluso en el momento de la separación une y liga al Padre al Hijo abandonado[104].

Sin duda la profundidad de la vida trinitaria se manifiesta en la cruz de Cristo, y no es un camino equivocado tratar de ver en este supremo momento de manifestación del amor un ca-

[101] Ib. 234.
[102] Ib. 235s.
[103] *Trinität und Reich Gottes*, 93; cf. también *Der gekreuzigte...* 265; también ib. 230: el Padre en el abandono del Hijo se abandona también a sí mismo, sufre la muerte del Hijo; a la muerte del Hijo en la cruz corresponde también por parte del Padre la muerte de su paternidad.
[104] *Trinität...*, 98-99.

mino para penetrar en los misterios del ser divino. En la donación de Jesús se nos muestra la donación misma del Padre. En este sentido no se puede no ver el aspecto positivo del pensamiento de Moltmann. Nos debemos preguntar con todo si el Dios contra Dios de Moltmann encuentra suficiente justificación a la luz del Nuevo Testamento. Éste, en efecto, a la vez que nos cuenta y no disimula la angustia y la oscuridad que experimenta Jesús, nos habla de su obediencia a la voluntad del Padre y de su entrega confiada a él. Moltmann no recoge al parecer todos los elementos centrales de los textos del Nuevo Testamento. Por otra parte se han planteado también algunas dudas no irrelevantes acerca de la «constitución» de la Trinidad en la cruz[105]. Nuestras reflexiones posteriores nos obligarán a volver sobre estos temas.

Hemos mencionado también a Eberhard Jüngel como otro de los autores protestantes que quieren contemplar el misterio de Dios desde la cruz de Cristo. Su pensamiento tiene algunos puntos de contacto con el de J. Moltmann, aunque presenta una mayor complejidad. En la introducción a su obra capital, *Dios como misterio del mundo*[106], Jüngel se plantea con toda claridad el problema que quiere abordar: «Para la responsabilidad cristiana de la palabra "Dios", el Crucificado es precisamente algo así como la definición real de lo que con la palabra "Dios" se quiere decir. Por eso la teología cristiana es fundamentalmente teología del Crucificado»[107]. Frente a las ideas de un Dios impasible, lejano, que se han dado de hecho en la teología cristiana, y que han podido dar lugar al ateísmo, se impone otro camino. A la idea de Dios se llega desde la dureza de la fe en Jesucristo[108]. A Jüngel se le hace problemático el camino de la metafísica clásica, a favor de la cual ve por otra parte buenas

[105] Cf. W. Kasper, *Revolution im Gottesverständnis:* ThQ 153 (1973) 8-14; J. Akcva, *An den dreieinen Gott glauben*, Frankfurt am Main 1994, 224; H.U. von Balthasar, *Teodramática 4*, 398ss; J. Galot, *Le Dieu trinitaire et la passion du Christ:* NRTh 102 (1982) 70-87.

[106] *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984).

[107] Ib. 15 (31 esp., aunque he hecho mi propia traducción).

[108] Cf. F. Rodríguez Garrapucho, *La cruz de Jesús y el ser de Dios*, Salamanca 1992, 95.

razones. Pero piensa que por esta vía no se llega a lo decisivo. El hombre contemporáneo es alérgico a la idea de un Dios pensado como "absoluto", necesario, etc. de tal manera que ante su soberanía el amor y la misericordia resultan propiedades subordinadas y secundarias[109]. El lugar en que el ser de Dios se revela en plenitud es la muerte y resurrección de Jesús. En la muerte de Jesús Dios ha visto de frente la muerte. La soberanía de Dios se ha poner ante todo en el amor, y por ello es necesario pensar en el sufrimiento. En el bautismo de Jesús se oyó una voz, en cambio en el Gólgota Dios estaba callado[110].

Se debe afrontar el problema de la «muerte de Dios». Pero ¿cuál es el sentido de este discurso? En la muerte de Jesús la última palabra no es la oscuridad, sino la luz que ilumina la oscuridad de la muerte. En la cruz de Cristo Dios se nos muestra como un movimiento hacia lo profundo, un movimiento incontenible hacia lo hondo de la miseria terrena. Esto invierte nuestras ideas sobre la omnipotencia. El hecho de que Dios haya sido afectado en lo más íntimo por la muerte del Hijo muestra que el dolor y la muerte han sido vencidos en su raíz. Dios mismo va a la muerte, en la muerte del hombre Jesús entrega la divinidad al golpe de la muerte, para ser, en el dolor de la muerte, el Dios para los hombres[111]. En el crucificado se puede conocer a Dios. De ahí la tesis de Jüngel acerca del crucificado como *vestigium trinitatis*[112]. En la muerte de Jesús se inaugura una nueva relación del hombre con Dios porque el ser de Dios se revela en toda la profundidad de su vida sólo con la muerte de Cristo[113]. Dios se muestra como Dios con la victoria sobre la muerte. «La fe... anuncia y narra la tensión entre vida eterna y muerte temporal que determina el ser mismo de Dios como historia de Jesucristo. Piensa y confiesa esta historia en el concepto del Dios uno y trino»[114]. En otros lugares habla Jüngel de la identificación de Dios con el crucificado. La

[109] *Gott als Geheimnis*, 52.25 (64.41).

[110] Cf F. Rodríguez Garrapucho, o.c., 99-100.

[111] Cf. E. Jüngel, *Das dunkle Wort vom «Tode Gottes»*: Evangelische Kommentare 2 (1969) 133-138; 198-202; cf. F. Rodríguez Garrapucho, 109-110.

[112] Cf. *Gott als Geheimnis*, 470ss (esp., 438ss).

[113] Cf. *Gott*, 471 (439).

[114] Ib.

fe en el hombre Jesús, crucificado por nosotros, como el Hijo de Dios, presupone la identificación de Dios con Jesús y la autodiferenciación trinitaria de Dios. Una identificación en la distinción, pues si no se diera esta diferenciación Dios quedaría atrapado en su propia muerte. Pero Dios se manifiesta como vencedor en esta muerte. Por ello Dios, en cuanto trino, es aquel que puede soportar en su ser la fuerza aniquiladora de la nada, la negación que es la muerte, sin ser en ella aniquilado[115].

El Dios cristiano es el Dios capaz de exponerse a la nada, y así se muestra y se define como amor en la cruz de Jesús.«El especial acontecimiento escatológico de la identificación de Dios con el hombre Jesús es al mismo tiempo lo más íntimo del misterio del ser divino. En el especial evento de la identificación de Dios con el crucificado Dios se expresa como aquel que ya desde siempre es en sí mismo»[116]. Es decir, Dios no se convierte en amor en el instante de la muerte de Cristo sino que este momento el amor divino se manifiesta. La frase "Dios es amor" (el riesgo de la autoentrega, el riesgo de la nada), es la interpretación de la autoidentificación de Dios con el hombre Jesús crucificado[117].

Jüngel habla de la historia de Dios, explicando que esta historia de amor revelada en Cristo es justamente Dios mismo. Dios es el mismo tiempo el amante y el amado. Esto es posible por la distinción trinitaria, Padre e Hijo. Pero esto no es todavía el amor mismo[118]. Éste viene sólo cuando el amor se abre a un tercero. Dios es el acontecimiento mismo del amor abriéndose a un tercero, el Espíritu distinto del Padre y del Hijo. El acontecimiento del amor se da cuando Dios Padre, separándose del amado (el Hijo), no sólo se ama sí mismo, sino que incluye al totalmente diferente de él (mundo y hombre) por obra del Espíritu. Dios se tiene a sí mismo regalándose, su posesión de sí mismo es el evento de su donación, la historia del regalarse a sí mismo. La historia de Dios en Cristo como la historia de su amor es Dios mismo. La esencia del amor es la capacidad siempre mayor de desprendimiento. La cruz de Jesús está en el centro de la revelación de Dios como amor, en cuanto revela a Dios como Trinidad: el amante es el Padre, el amado es el Hijo que se entrega y entregándose llega al otro diferente (al hombre marcado por el pecado y la muerte), el Espíritu es el que hace posible que esta separación llegue a superarse englobando la muerte en la vida divina de Dios: «El lazo del amor que anuda al Padre y al Hijo de tal manera que el hombre es introducido en esta relación de amor, es Dios Espíritu»[119]. La identificación de Dios con el hombre Jesús de Nazaret es obra conjunta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De esta manera Dios es amor. El amor humano surge porque el otro es digno de amor. En Dios es lo contrario, Dios es amor y se va hacia el perdido, al que de por sí no es digno de amor[120]. Dios nos muestra lo que es en sí mismo en su venida al hombre. Por ello la fe cristiana en la Trinidad no se puede fundar sólo en los textos trinitarios que encontramos en el Nuevo Testamento, sino en la cruz de Jesús. Sin la historia de la vida y pasión de Cristo, los materiales del Nuevo Testamento darían una posibilidad para el desarrollo de la doctrina trinitaria, pero ésta no se haría ni mucho menos necesaria[121].

La muerte de Jesús es así un acontecimiento entre Dios y Dios, «de modo que el abandono de Jesús por parte de Dios aparece como la obra más originalmente propia de Dios»[122]. Dios mismo «aconteció», («Gott ereignete sich selbst») en esta muerte[123]. Si en la resurrección Dios se ha identificado con este hombre muerto, esto nos permite afirmar que también se identificó con él en la cruz y el abandono. Por ello el kerigma del resucitado anuncia al crucificado como autodefinición de Dios[124]. En esta revelación como amor se manifiesta el desprendimiento *(Selbstlosigkeit)* de Dios, que no quiere amarse a sí mismo sin amar a la criatura. El «abandono» es parte integrante de la revelación de la Trinidad. Poniéndose Dios de la parte del abandonado de Dios se ha distinguido a sí mismo y ha sido capaz de dar

[115] Cf. *Gott*, 298 (287).
[116] *Gott*, 299 (289).
[117] *Gott*, 446 (418).
[118] Cf. ib. 448 (419-420)

[119] *Gott*, 450 (421, trad. modificada por mí).
[120] Ib. 250ss.
[121] Ib. 480s (446s).
[122] Ib. 496 (461, trad. mod.).
[123] Ib. 497 (462).
[124] Ib. 498 (493); a la vez el mismo kerigma define al hombre Jesús como Hijo de Dios.

al mundo la reconciliación y la salvación que éste no se hubiera podido nunca dar a sí mismo. Dios que reconcilia al mundo consigo en la medida en que en la muerte de Jesús se contrapone como Dios Padre y Dios Hijo sin dejar de ser uno[125]. El Espíritu es la unión y la fuerza que da la posibilidad de correspondencia humana al ser de Dios, la fe. La esencia de las relaciones en Dios es el amor, la esencia de Dios es donación *(Dahingabe)*. Así en la cruz se manifiesta como un «desbordamiento» del ser divino, cuando en la muerte de Jesús Dios se entrega por todos los hombres. Todo esto, Dios lo hace por amor, y por consiguiente en libertad. En el amor no se contraponen la referencia a sí y al otro; las dos cosas van juntas. El amor se desborda, así Dios es amor en su ser trinitario. El ser de Dios como trinidad de personas está constituido por las relaciones. Éstas constituyen la esencia y la existencia de Dios. El Padre es el que ama desde sí mismo, el amor se ofrece a otro que es el Hijo, y no hay amor al Hijo sin amor al hombre y al mundo. En el amor del Padre al Hijo está el fundamento del amor al mundo y al hombre, en último término de la creación. La entrega del Hijo, lo más propio de Dios, atestigua el amor del Padre. Dios no ha querido ser él mismo sin el hombre. Pero no solamente Dios entrega al Hijo, también el Hijo se da libremente, se entrega. En Dios hay por tanto correspondencia. En Jesús el amor llega a su cumbre, a la máxima realización, por ello también en su vida llega a la cumbre la manifestación de la Trinidad[126].

La entrega del Padre en el Hijo no es la contraposición anuladora, porque el Espíritu, preservando la distinción del Padre y el Hijo, constituye la unidad del ser divino como aquel acontecimiento que es el amor mismo. El Espíritu como *vinculum caritatis* es además el don al hombre, es la relación eternamente nueva del Padre y del Hijo que abre el amor divino a los demás, y por ello puede implicar a los hombres en la relación del Padre y el Hijo[127].

En este contexto alude nuestro autor al axioma de K. Rahner sobre la identificación entre la Trinidad económica y la Trinidad

[125] Ib. 504 (468).
[126] Cf. 504-506 (468-470).
[127] Cf. ib. 512-514 (475-477).

inmanente. La relación entre este axioma y la teología a partir del crucificado se le muestra como evidente. Pero no aparece a mi juicio con claridad si para él la economía manifiesta lo que es desde siempre la vida inmanente de la Trinidad o en este acontecimiento Dios realmente «acaece» en el sentido más propio de la palabra[128]. Ciertamente es la economía de la salvación la que atrae su atención; la Trinidad inmanente queda un poco en la penumbra.

Jüngel piensa haber destruido, mediante la distinción entre Dios y Dios fundada en la cruz de Jesucristo las ideas del carácter absoluto, de la impasibilidad, de la inmutabilidad de Dios que han llevado al ateísmo contemporáneo. El ateísmo ha luchado contra el teísmo, pero también con la idea cristiana de Dios. ¿Es claro que eliminado el teísmo se hará más comprensible a los hombres el Dios cristiano? Por lo que se refiere al misterio pascual, es claro que la cruz manifiesta el amor de Dios, y en este sentido es decisiva para entender la Trinidad. Pero el Dios amor preexiste a este evento en plenitud de su vida. Jüngel habla del abandono del Hijo por el Padre, pero no se ha expresado en los términos drásticos de «oposición» entre los dos que veíamos en J. Moltmann.

Hemos dedicado un poco de espacio a estos autores porque sin duda han tenido influjo en los tiempos recientes. Para completar nuestro panorama teológico, y antes de sacar brevemente nuestras conclusiones sobre este punto, debemos hacer referencia a un documento de la Comisión Teológica Internacional, que si bien ha aceptado algunas intuiciones que van en la línea de los autores hasta aquí citados, ha mostrado una gran prudencia y ha evitado cualquier extremo. El documento, al que ya nos hemos referido, y que lleva por título *Cuestiones selectas de cristología* (del año 1979), hace algunas alusiones al problema que nos ha venido ocupando; para justificar el uso en cristología y soteriología de la noción de la «sustitución» afirma:

> El hombre ha sido creado para integrarse en Cristo y por lo mismo en la vida trinitaria, y su alienación de Dios, aunque grande, no puede ser tan grande como lo es la distancia entre el Padre y el Hijo en su anonadamiento kenótico (Flp 2,7) y en el estado en que fue abandonado por el Padre (Mt 27,46). Se

[128] Cf. 506-514 (470-477).

trata aquí del aspecto económico de la relación entre las divinas personas, cuya distinción (en la identidad de naturaleza y del amor infinito) es máxima[129].

Dos puntos merecen un breve comentario: en primer lugar se recoge el tema del abandono de Jesús por parte de Dios, pero se renuncia a toda especulación sobre las consecuencias de este abandono más allá de la muerte. En el contexto de la sustitución vicaria se hace referencia a la alienación de Dios del hombre pecador, y se afirma que la distancia entre el Padre y el Hijo, en el anonadamiento kenótico de este último y en el abandono del mismo por parte del Padre, es todavía mayor que la del pecador[130]. Parece por el contexto que hay que entender el pecador en este mundo, es decir, no separado definitivamente de Dios; en el contexto de la soteriología en que el pasaje se mueve no tendrían sentido otras especulaciones, ya que en el momento de la muerte la condición del hombre en relación con Dios adquiere su definitividad.

En segundo lugar, la alusión a la manifestación económica de la distinción inmanente de las personas. El abandono de Jesús por parte del Padre, que en todo el contexto parece considerarse «real» y no sólo aparente, muestra efectivamente la distinción de las personas divinas. Esta distinción se ha de ver siempre en la unidad, como el texto señala claramente, que se funda en la unidad de naturaleza y el infinito amor entre las personas. Pero no se explica si en este momento de abandono la unidad se expresa de algún modo especial. Hemos visto que los teólogos estudiados aluden al Espíritu Santo. Se podría también pensar en otro tipo de «abandono», en el abandono confiado de Jesús en las manos del Padre, expresado también con palabras de un salmo, que nos muestra el evangelio de Lucas: «Padre, a tus manos en-

[129] Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de cristología* (cf. n. 64), IV D) 8 (*Documentos 1969-1996*, 239) texto latino *Quaestiones selectae de christologia*, 629.

[130] Cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática 4*, 471: «Especular sobre la finitud o infinitud de su dolor resulta empresa vana; lo único claro es que la tortura expiatoria debe situarse en la profundidad insondable de su abandono por el Padre, desde donde ya se ha demostrado que la ruptura trinitaria supera e incluye todas las distancias que separan a Dios de los pecadores». Cf. también ib. 466s.

comiendo mi espíritu» (Lc 23,46; cf. Sal 31,6)[131]. Pero nada se nos dice en el texto de manera clara y explícita[132].

Reflexión conclusiva

¿Qué hay que decir sobre la revelación trinitaria en el misterio de la cruz? Ante todo podemos afirmar que, en efecto, el momento en el que se muestra en su grado máximo el amor de Dios para con nosotros en la entrega de Cristo en la cruz no puede ser indiferente para la revelación de quién es Dios. Jesús, en toda su vida, es el que nos da a conocer a Dios. Parece por tanto coherente pensar que este momento supremo de su existencia nos dice algo, y muy decisivo, sobre el amor de Dios, y, por consiguiente sobre la vida del Dios trino. Que la muerte de Jesús es la manifestación del grande amor de Dios por nosotros y la efectiva puesta en práctica del mismo es una afirmación constante en el Nuevo Testamento (cf. p. ej. Rom 5,8; 8,32-39; 1 Jn 4,9-10). Que este hecho nos abre al misterio del ser eterno del Dios que es amor en sí mismo, parece innegable. San Bue-

[131] Notemos que en la cita del salmo la palabra "Padre" es un añadido del evangelio. No deja de sorprender que en todas estas especulaciones sobre el abandono que Jesús haya podido experimentar en la cruz la atención se haya centrado exclusivamente en las palabras de Mt 27,46 y Mc 15,34, y no se haya mencionado ni Lc 23,46, a que hemos hecho referencia en este contexto, ni Jn 19,30: «Todo está cumplido». Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, 110-111.

[132] La misma Comisión volvió sobre el tema dos años más tarde en el documento *Teología-Cristología-Antropología*, II B) 5.2 (*Documentos 1969-1966*, 263): «Quizá haya que decir lo mismo del aspecto trinitario de la cruz de Jesucristo. Según la Sagrada Escritura, Dios ha creado libremente el mundo conociendo en la presciencia eterna -no menos eterna que la generación del Hijo- que la sangre preciosa del Cordero inmaculado Jesucristo (cf. 1 Pe 1,19; Ef 1,7) sería derramada. En este sentido, el don de la divinidad del Padre al Hijo tiene una íntima correspondencia con el don del Hijo al abandono de la cruz. Pero, ya que también la resurrección es conocida en el designio eterno de Dios, el dolor de la "separación" siempre se supera con el gozo de la unión, y la compasión de Dios trino en la pasión del Verbo se entiende propiamente como la obra del amor perfectísimo, de la que hay que alegrarse. Por el contrario hay que excluir completamente de Dios el concepto hegeliano de "negatividad"». Cf. el texto latino, *Theologia-Christologia-Anthropologia* en Greg 64 (1983) 5-24, 23s.

naventura decía que no se entra en el misterio de Dios más que a través del Crucificado[133].

Este amor divino se muestra en la capacidad que Dios tiene de ponerse en la situación del pecador: «Al que no conoció pecado Dios lo ha hecho pecado por nosotros» (2 Cor 5,21)[134]. Dios busca y halla al hombre pecador, llegando hasta donde éste se encuentra[135]. Hemos aludido a las reflexiones de la Comisión Teológica Internacional sobre la distancia entre el Hijo y el Padre, que el «abandono» de Dios significa. Jesús puede experimentar una distancia del Padre más grande que la de cualquier persona que se encuentra apartada de Dios en la vida presente. Sólo el Hijo, que tiene experiencia como nadie del amor del Padre y es uno con él, puede experimentar hasta este extremo la oscuridad que le produce deber aceptar en obediencia los designios del Padre sobre él. Hay que entender en todo su realismo el «Abbá, Padre, todo te es posible; aparta de mí este cáliz. Pero no se haga mi voluntad sino la tuya» (Mc 14,36par.). La experiencia de Jesús en la soledad de su pasión es, en este sentido, irrepetible. Así puede reconciliar al mundo con Dios, o mejor, en él puede el Padre reconciliar el mundo consigo (cf. 2 Cor 5,18-19). «En su muerte en la cruz se realiza este ponerse Dios contra sí mismo al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical»[136]. Pero si es posible pensar en la realidad de un momento de oscuridad de Jesús en su relación con el Padre, todavía en esta situación Jesús invoca a Dios como «Abbá», y pone la voluntad

[133] Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, prol. 3: «Nemo intrat recte in Deum nisi per crucifixum».

[134] Cf. las matizadas observaciones de J.N. Aletti, *God made Christ to be Sin (2 Corinthians 5:21): Reflections on a Pauline Paradox*, en S.T. Davis - D. Kendall - G. O'Collins (eds.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, Oxford 2006 , 101-120. En Cristo, que no ha pecado personalmente, aparecen de manifiesto los efectos del pecado.

[135] H.U. von Balthasar, *Teodramática 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992, 252s: «El mundo y la humanidad son creados en el Hijo; el extravío del hombre hacia una finitud sin salida hace aparecer el centro, latente y oculto hasta ahora, del plan de Dios sobre el mundo: la posibilidad de la libertad infinita de seguir el rastro del extraviado hasta el último recodo de su perdición». Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología* II, Madrid 2005, 296.

[136] Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 12; cf. id., *Sacramentum caritatis*, 9.

misteriosa de su Padre por delante de la suya. El pecador se aleja de Dios en la desobediencia, Jesús acepta sobre sí las consecuencias de este pecado de los hombres, del que él está libre totalmente, en la obediencia al designio del Padre. Esta diferencia es fundamental. Con frecuencia se indica que es posible que Jesús haya recitado en la cruz todo el salmo 22, que, si empieza expresando la sensación de abandono y desamparo, termina con un grito de confianza en Dios[137]. Si Jesús ha podido experimentar y expresar «todo el dolor y toda la angustia del Hijo de Dios al encontrarse con las consecuencias de la misión que había recibido del Padre y que él había aceptado, de hacerse plenamente solidario por amor con los hombres pecadores»[138], esta solidaridad no puede hacer que lo identifiquemos con un pecador más[139]. La relación de Jesús con el Padre está siempre envuelta en el misterio, y en el momento de la muerte éste puede hacerse sólo todavía mayor. Los datos del Nuevo Testamento nos permiten diversas aproximaciones a este misterio que, ciertamente, no nos desvelan.

Debemos también retener un punto que ha subrayado con razón la teología de los últimos tiempos y que han acentuado fuertemente los autores a que especialmente nos hemos referido. No es suficiente pensar en la voz de abandono como «de la humanidad». En cualquier interpretación que demos de este difícil pasaje, se trata siempre de la voz del Hijo que se dirige al Padre. Es ciertamente la voz del Hijo en cuanto hombre, encarnado y despojado de su rango por nosotros, pero, en el momento de la pasión y de la muerte, como en todos los demás de la vida de Jesús, es su relación con el Padre lo que está en primer plano. La historia toda de Jesús, también la de su pasión, muerte y resurrección, es la historia de la relación del Hijo, ciertamente en cuanto hombre, con el Padre que lo ha enviado al mundo y al que obedece hasta la muerte. Nos hallamos en el

[137] Así p. ej. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1976, 146; R. Pesch, *Das Markusevangelium* II, Freiburg-Basel-Wien 1984, 494-495; O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, 111.

[138] J. Vives, *«Si oyerais su voz...»*, Santander 1988, 164.

[139] Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 578; cf. todo el contexto. Un examen crítico del tema del "abandono" en los autores que hemos estudiado se encontrará en F. Bigaouette, *Le cri de déréliction de Jésus en croix*, Paris 2004.

ámbito de la relación entre las personas divinas, no sólo entre las dos naturalezas de Cristo.

El Padre ha entregado al Hijo al mundo, lo ha entregado a la muerte, lo ha entregado en manos de los hombres (cf. Mt 17,22). Hay una semejanza entre las fórmulas de entrega y las de envío o misión a las que ya nos hemos referido, aunque no sean totalmente equivalentes. Pero debemos guardarnos de pensar que el Padre ha entregado al Hijo a la muerte como lo han hecho los hombres. El Padre entrega al Hijo en manos de los pecadores, pero no quiere directamente su muerte ni se ensaña en el sufrimiento de Jesús. Acepta la muerte de su Hijo en manos de los hombres, porque respeta nuestra libertad y así nos ofrece la demostración más grande de su amor. Dios Padre, el que engendra al Hijo, no puede querer que éste muera. Hay que precisar por tanto los diversos matices de la «entrega» en el Nuevo Testamento. Dios no entrega a su Hijo a la muerte como lo hacen sus enemigos (cf. p. ej. Mc 3,19 par; 15,15 par; Lc 24,10)[140].

Pero esta «entrega» a la muerte que, con todo, entra en el designio de Dios, encuentra en Jesús no la rebelión, sino la plena correspondencia. También Jesús se entrega por amor: «Me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20), dirá el Apóstol (cf. también entre otros lugares Ef 5,2.25). También el amor del Hijo por los hombres se manifiesta en su entrega. Se trata por tanto del amor del Padre y del amor del Hijo, de la plena correspondencia del Hijo al designio del Padre. El amor de Dios Padre y el amor de Cristo por los hombres se contemplan unidos en Rom 8,32-39. Jesús, en su pasión, no sólo sufre el abandono, sino que entrega su espíritu en las manos del Padre (Lc

[140] Cf. F.X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris [2]1988, 62ss. La teología patrística ha notado ya estas diferencias: Agustín, *In Joh. ep. tr.* VII 7 (Opera 24,1780): «Si el Padre entregó al Hijo y el Hijo se entregó a sí mismo, ¿Judas qué hizo? Fue hecha una entrega por parte del Padre, se hizo una entrega por parte del Hijo, fue hecha una entrega por parte de Judas. El Padre y el Hijo lo hicieron en el amor; esto mismo hizo Judas en la traición». León Magno, *Trac. de passione* 16(54),2 (SCh 74,198): «No procedió la voluntad de matar del mismo lugar que la voluntad de morir, ni vino del mismo espíritu la atrocidad del crimen y la tolerancia del Redentor»; Tomás de Aquino, *STh* III 47,4,ad 3: «El Padre entregó a Cristo y éste se entregó a sí mismo por amor... Judas lo entregó por codicia, los judíos por envidia, Pilatos por temor mundano por el que temió al César...».

23,46), ya que desde el principio de su vida en la tierra ha venido a hacer su voluntad (Heb 10,7; cf. Flp 2,6-8; Jn 4,34; Mc 14,36 par). No se puede por tanto hablar con fundamento de un «conflicto» intradivino. La obediencia es la palabra fundamental para entender la actitud de Jesús (cf. Flp 2,8). Si el "abandono" de Jesús por parte del Padre puede expresar la «distancia», la diferenciación de las personas en Dios, que es máxima, la obediencia del Hijo, la aceptación del designio del Padre y la confianza radical en él muestran la profunda unidad y comunión divina. Los dos aspectos han de verse en su unidad. Toda distinción, por grande que podamos y debamos pensarla, no puede hacer olvidar que el Padre y el Hijo son en la pura referencia del uno al otro en el eterno intercambio de amor[141].

Los autores que hemos citado aluden ciertamente a la unión entre el Padre y el Hijo que se manifiesta en el Espíritu, también en la «separación» y en la oscuridad de la pasión. Recurren para ello, aun sin decirlo a veces expresamente, a la antigua tradición de la teología occidental, que se remonta al menos a Agustín, que ve al Espíritu Santo como el vínculo de unión del

[141] Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, 25-26: «Nunca acabaremos de conocer la profundidad de este misterio. Es toda la aspereza de esta paradoja la que emerge en el grito de dolor, aparentemente desesperado, que Jesús da en la cruz: "*Eloí, Eloí, ¿lama sabactaní?* – que quiere decir – "*¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?*" (Mc 15,34). ¿Es posible imaginar un sufrimiento mayor, una oscuridad más densa? En realidad, el angustioso "por qué" dirigido al Padre con *las palabras iniciales del Salmo 22*, aun conservando todo el realismo de un dolor indecible, se ilumina con el sentido de toda la oración en la que el Salmista presenta unidos, en un conjunto conmovedor de sentimientos, el sufrimiento y la confianza... el grito de Jesús en la cruz..., no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado "abandonado" por el Padre, él se "abandona" en las manos del Padre. Fija sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre, y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor. Antes aun, y mucho más que en el cuerpo, su pasión es sufrimiento atroz del alma. La tradición teológica no ha evitado preguntarse cómo Jesús pudiera vivir a la vez la unión profunda con el Padre, fuente naturalmente de alegría y felicidad, y la agonía hasta el grito de abandono. La copresencia de estas dos dimensiones aparentemente inconciliables está arraigada realmente en la profundidad insondable de la unión hipostática». Cf. también todo el conjunto de los nn. 25-27.

Padre y del Hijo. Hemos aludido ya al ofrecimiento de Jesús al Padre en virtud del «Espíritu eterno» según Heb 9,14. En la entrega de Jesús a la muerte y a la oscuridad que pueda haber envuelto este momento se expresa también la comunión de amor entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo.

Todo cuanto hemos dicho sobre esta revelación del Dios trino en su amor a los hombres en el momento de la pasión y de la muerte del Señor tiene sentido a la luz de la resurrección. En ella aparece claramente el sí de Dios a Jesús, que no constituye la cancelación de su vida terrena sino más bien la demostración del perenne valor que ésta tiene en la eternidad de Dios. Jesús resucitado aparece con los signos de la pasión. La vida de la Trinidad no se vive como si el Hijo no hubiera introducido la humanidad en la gloria. No se puede minimizar la cierta «novedad», que, en su libérrimo designio, Dios ha introducido en su misma vida por la asunción de la humanidad por parte del Hijo.

Pero antes de pasar al estudio de la resurrección hagamos una breve consideración conclusiva sobre la cruz y la muerte en relación con la revelación trinitaria. Dios, en la cruz de Cristo, manifiesta su amor hasta el final, para dar al hombre la posibilidad de vivir hasta el fin en la entrega. El hombre que así vive refleja más el ser de Dios, el abismo del amor divino que Jesús le ha manifestado. Dios es el único fin del hombre, que está llamado, en Cristo, a ser su imagen en la perfecta semejanza. Cuanto más dé Dios al hombre la posibilidad, en el Espíritu del amor, de amar hasta el final, el ser humano llegará más desde lo hondo a la plenitud de la salvación. Reflejando y viviendo el amor de Dios, el hombre queda inserto en el camino que le lleva a Dios como fin. Es la salvación como máxima plenitud del hombre, ciertamente por don de Dios, pero este don lo perfecciona y lo lleva a plenitud a partir de lo más profundo de su mismo ser.

7. *La revelación del Dios uno y trino en la resurrección de Jesús*

Hemos indicado ya que la revelación de la paternidad de Dios no era un añadido a un concepto de Dios ya claramente delineado, sino que nos hallábamos ante un elemento determinante de la concepción cristiana de Dios. Al ocuparnos ahora de la resurrección debemos insistir en este punto. La resurrección es un momento fundamental y decisivo, el momento culminante en la revelación de la paternidad de Dios y de la filiación divina de Jesús. Si en los momentos fundamentales de la vida de Cristo encontrábamos ya manifestaciones del Dios uno y trino que hace visible su amor a los hombres, esta revelación culmina en la resurrección por obra de Dios de aquel a quien los hombres han hecho morir en la cruz. Jesús, el Hijo, no podía quedar en poder de la muerte. En efecto, debemos señalar ante todo que la iniciativa de la resurrección, según la mayoría de textos del Nuevo Testamento, corresponde a Dios, el Padre (cf. Rom 6,4; 8,11; 10,9; 2 Cor 4,14, Ef 1,20; etc.; la expresión usada por los evangelios, ἠγέρθη, ha resucitado, ha sido resucitado, puede entenderse también como un modo de indicar la acción divina). En algunos pasajes se hace explícita además la diferencia entre la acción de los hombres que matan a Jesús y Dios que lo resucita: «Vosotros lo matasteis haciéndolo clavar en la cruz por unos impíos, pero Dios lo resucitó» (Hch 2,23-24; cf. también Hch 3,15, 4,10; 10,39). Con ello Dios manifiesta su infinito poder divino: la fe en la resurrección de Jesús no es un añadido a la fe en Dios, es la expresión de la fe en el Dios cristiano. El poder de resucitar y el de crear, con una cierta prioridad del primero, van juntos según Rom 4,17[142]. En ambos casos Dios actúa directa e inmediatamente. Dios es el Padre de Jesús, y, como ya hemos tenido ocasión de ver, muestra esta paternidad al resucitarlo de entre los muertos (cf. Gál 1,1, etc.). El poder omnipotente de Dios se manifiesta en esta paternidad, podríamos incluso decir que a la luz de la resurrección de su Hijo se identifica con ella[143]. Muchos pasajes del Nuevo Testamento así lo atestiguan: 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,17; Flp 2,11, etc.

En el uso que el Nuevo Testamento hace de algunos pasajes de los salmos se pone igualmente de relieve la iniciativa de Dios Padre en la resurrección. Así Sal 110,1, «siéntate a mi derecha», uno de los pasajes del Antiguo Testamento que se encuentra ci-

[142] Que es además el único texto del Nuevo Testamento en que se habla explícitamente de la creación de la nada; cf. ya 2 Mac 7,28, donde se habla de la creación de la nada en un contexto de esperanza en la resurrección.

[143] Cf. F.X. Durwell, *Le Père*, 175.

tado directa o indirectamente con más frecuencia en el Nuevo (cf. Mc 12,36par.; 14,62par.; Hch 2,34; 5,31; 7,55; Rom 8,34; 1 Cor 15,25; Ef 1,20; Heb 1,13; 10,12s; 1 Pe 3,22...). Jesús fue exaltado por Dios y, sentado a su derecha, participa ahora de su gloria[144]. Otro texto del Antiguo Testamento usado en menos ocasiones, aunque significativas, para hablar de la acción divina en la resurrección es Sal 2,7: «Tu eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy», que se aplica a Jesús resucitado y exaltado en Hch 13,33 (cf. también Heb 1,5; 5,5). La resurrección viene así interpretada en términos de "generación". Efectivamente, en este momento Jesús adquiere la condición de Hijo de Dios en todo su poder (cf. Rom 1,3-4). Se trata por tanto de la exaltación filial de Jesús en su humanidad. Si la paternidad de Dios se pone en relación con la resurrección, es normal que también la filiación divina de Jesús se vea manifestada en el hecho de ser resucitado de entre los muertos por la acción del Padre. Hemos señalado ya que la paternidad y la filiación son correlativas. Esta plena condición de Hijo se relaciona con la exaltación de Jesús y su entronización como Señor (cf. Hch 2,14ss; 3,34ss; Flp 2,11). Veíamos que la condición de Hijo hace referencia a la relación con el Padre, y el título de Señor se refiere más bien a su relación con los hombres. Pero los dos han de verse en su implicación mutua precisamente en conexión con la resurrección[145]: una vez resucitado y sentado a la derecha del Padre en la plenitud de su condición filial, Jesús ejerce el dominio sobre todo (cf. Ef 1,19-23). Esta relación filial con el Padre es el fundamento del señorío que se le ha entregado sobre todo, y en virtud de este poder, manifestado en el don del Espíritu por parte del Padre y del Hijo, puede hacernos compartir su condición filial (cf. Gál 4,4-6; Rom 8,29).

En algunos pasajes del evangelio de Juan se atribuye a Jesús mismo la iniciativa de su propia resurrección. Así en Jn 10,17: «El Padre me ama porque doy mi vida y la vuelvo a recobrar. Nadie me la quita, soy yo el que la doy. Tengo poder de darla

[144] Cf. F.J. Schiersee, *La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, en MySal 2/1, 138: «Dentro de la mentalidad apocalíptica del judaísmo, 'sentarse a la derecha de Dios' es lo supremo y lo definitivo que puede decirse de un ser que no es, desde todos los puntos de vista, igual a Dios».

[145] Cf. B. Maggioni, *La Trinità nel Nuovo Testamento:* ScCat 118 (1990) 7-30.

y poder de recobrarla; éste es el mandamiento que he recibido de mi Padre» (la idea se repite en Jn 2,19-21, «destruid este santuario y en tres días lo levantaré...»; cf. también 1 Tes 4,14). Pero en el primer texto citado la referencia al Padre está bien de manifiesto. Otros pasajes del evangelio de Juan ponen de relieve la iniciativa del Padre en la glorificación de Jesús (cf. Jn 12,23.28; 13,31-32; 17,1.5, etc.). Para el cuarto evangelio el misterio pascual es la ida de Jesús al Padre, que ha puesto todo en sus manos (cf. Jn 13,1.3; 14.28; 20,17). El evangelio de Juan no constituye por tanto una excepción que se aparte de la línea predominante en el Nuevo Testamento, aunque añade el matiz del poder que Jesús ha recibido, que hace que no se comporte de forma totalmente pasiva en el evento de su resurrección de entre los muertos. El Padre ha concedido al Hijo el poder de resucitar. También desde este punto de vista la resurrección nos abre al misterio de la relación paterno-filial y por consiguiente al misterio trinitario[146].

La paternidad de Dios y la filiación divina de Cristo que se manifiestan en la resurrección, que a su vez ofrece la clave de comprensión de toda la vida de Jesús, abren la puerta a la comprensión de la Trinidad inmanente: lo hacen a través de la afirmación de la preexistencia de Jesús a su encarnación, es decir, a su vida divina en el seno del Padre que no depende de la economía de salvación, sino que, al contrario, constituye el único fundamento de la misma. La filiación divina que Jesús vive en este mundo y que se manifiesta en plenitud en la resurrección se basa por consiguiente en el mismo ser divino, en una relación con el Padre previa a su existencia humana. Sólo a la luz de la «generación» a la vida divina en la resurrección ha podido el Nuevo Testamento, y a partir de él la tradición de la Iglesia, hablar de la existencia del Hijo desde el principio en el seno del Padre que lo ha engendrado eternamente. La preexistencia y la filiación de Jesús van unidas. De nuevo en este contexto son los pasajes del evangelio de Juan los más explícitos (cf. Jn 1,1-18; 8,58; 17,5.24; pero también Rom 8,3; Flp 2,6; Gál 4,4; Ef

[146] Para Gregorio Nacianceno, *Or.* 38,15 (SCh 358,138), estas dos series de textos, los que atribuyen la resurrección al Padre y los que la atribuyen a Cristo, muestran por una parte el beneplácito del primero y por otra el poder del segundo.

1,3ss; Heb 1,2, etc.). Sólo con la existencia divina de Jesús previa a la encarnación puede tener la economía de la salvación su fundamento en el ser mismo de Dios, y ser así la comunicación de la misma vida de Dios a los hombres. Jesús es desde toda la eternidad el Hijo de Dios, no ha llegado a serlo en su resurrección o en algún momento previo de su vida mortal. La relación paterno-filial que encontramos en la vida de Jesús tiene su raíz en la misma vida divina[147].

Veíamos que el Nuevo Testamento habla de la resurrección en términos de generación. Dado que la vida humana de Jesús «afecta» a la vida interna de la Trinidad o, dicho con otras palabras, que la asunción de la naturaleza humana por parte del Hijo es irrevocable, la plena incorporación de Cristo, también por lo que respecta a su humanidad, en la vida divina se hace necesaria. Solamente si es Hijo de Dios en plenitud también en cuanto hombre, puede ser el Hijo realmente. De ahí las profundas afirmaciones de Hilario de Poitiers sobre la relación entre la generación eterna y la resurrección:

> ...para que, el que antes era Hijo de Dios, y entonces también Hijo del hombre, en cuanto era Hijo del hombre fuera engendrado como perfecto Hijo de Dios; es decir, para que volviera a tomar y le fuera concedida a su cuerpo la gloria de la eternidad mediante la fuerza de su resurrección; por ello, como encarnado, volvía a pedir al Padre esta gloria (cf, Jn 17,5)[148].

Una vez que la encarnación ha tenido lugar, la resurrección viene a ser una exigencia de la misma generación eterna, a la vez que es la mayor manifestación o expresión de la misma[149].

[147] Se puede ver para todo este ámbito de problemas, K.J. Kuschel, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine de Cristo*, Brescia 1996; M. Garwing, *Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi*: ThGl 91 (2001) 224-244.

[148] Hilario de Poitiers, *Tr. ps* 2,27 (CSEL 22,57); cf. también *de Trinitate* IX 38 (CCL 62A,412); cf. L.F. Ladaria, *Dios Padre en Hilario de Poitiers*: EstTrin 24 (1990) 443-479.

[149] H.U. von Balthasar, *El misterio pascual*, MySal 3/2,283: «Corresponde... a la plenitud de su obediencia [del Hijo] el que deje que se le "otorgue tener la vida en sí mismo" (Jn 5,26), quedar en adelante investido con todos los atributos de la soberanía propiamente divina, sin que ello obste en absoluto al hecho de que tales atributos le sean propios ya desde "antes de que el mundo existiera" (Flp 2,6; Jn 17,5). Toda cristología debe tomar en serio el que Jesús *venga a ser* el que ya *es* antes de venir al mundo y mientras está en el mundo... Dios es lo suficientemente divino como para llegar a ser en un sentido verdadero y no sólo aparente al encarnarse, morir y resucitar lo que como Dios es ya desde siempre».

La unidad del Padre y del Hijo se manifiesta en la resurrección y exaltación de Jesús. De éstas no puede separarse la efusión del Espíritu, don del Padre y del Hijo, que, a la vez que es expresión de la unidad de los dos, muestra la pertenencia del *Pneuma* al ámbito divino juntamente con las dos primeras personas. Pero antes de tratar de la misión del Espíritu debemos notar que el Espíritu Santo interviene en la resurrección de Jesús, en la que el Padre, como sabemos, es el principal agente. No son muchos los textos que se refieren a esta acción del Espíritu, pero son suficientemente claros y significativos[150]. El más importante es Rom 1,4, que conocemos: «Constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos». La filiación divina de Jesús (que es en todo momento el Hijo, cf. Rom 1,3) en poder, se actúa en virtud del Espíritu. El Padre resucita a Jesús en el Espíritu. Este Espíritu de Dios, que en el Antiguo Testamento es fuerza creadora y que robustece el hombre, es ahora fuerza de resurrección (cf. Ez 37.5ss, en sentido todavía figurado). También se suele mencionar en este contexto Rom 8,11, que, aunque según el tenor literal habla sólo directamente de la acción del Espíritu en nuestra resurrección, podría indirectamente expresar la misma idea que el pasaje anterior: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros». En todo caso vale la pena notar la denominación que aquí se aplica al Espíritu de Dios: es el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos. En la resurrección de Jesús quedan definitivamente «caracterizados» tanto el Padre como el Espíritu Santo. La plena manifestación de la filiación de Jesús no puede separarse de la revelación de las otras dos personas divinas.

[150] Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 603; M-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* II, Paris 1990, 277-308.

La resurrección de Jesús y el Espíritu Santo se ponen también en relación en otros pasajes (cf. 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18), donde, como en Rom 1,3-4, se contraponen la vida de Jesús en la carne y en el espíritu. A la vida mortal de Jesús se contrapone la vida divina de la resurrección en el Espíritu de Dios. El mismo Jesús, en su resurrección, ha sido hecho «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45)[151]. No se trata por supuesto de una identificación personal de Cristo y el Espíritu Santo, sino del hecho que Jesús, en su resurrección, ha sido lleno del Espíritu Santo de Dios y se convierte así en fuente de vida para todos los que en él creen. Si el primer Adán ha sido la fuente de la vida terrena, una vida que termina en la muerte, Jesús, el Adán segundo y definitivo, es la fuente del Espíritu, que ahora llena su humanidad perfectamente divinizada y en total comunión de vida con el Padre, y con el cual se nos da la vida definitiva. Jesús resucitado se coloca por tanto de la parte del Creador, ya que es capaz de dar la vida. Tenemos una relación clara entre la divinización de la humanidad de Cristo y la efusión del Espíritu que descendió sobre él en el Jordán y ahora tiene en plenitud.

Según Hch 2,33, Jesús resucitado y exaltado a la diestra de Dios ha recibido del Padre el Espíritu que el día de Pentecostés ha efundido sobre los apóstoles. La plena posesión del Espíritu por parte de Jesús, que hace posible su efusión y su don a los hombres, es una manifestación, tal vez habría que decir incluso, *la* primera manifestación de su plena comunión con el Padre, de su filiación, y por consiguiente de la paternidad divina. La teología de los tiempos recientes ha recuperado este motivo de la antigua tradición[152]. Esto nos lleva ya de la mano a un tema que no podemos en modo alguno separar del que hasta ahora nos ha ocupado: la «misión», el envío del Espíritu después de la resurrección de Jesús; a la vez trazaremos algunas líneas básicas de la pneumatología del Nuevo Testamento.

[151] Sobre el Espíritu que da la vida, cf. también 2 Cor 3,6; Jn 6,63.

[152] H.U. von Balthasar, *El misterio pascual*, MySal 3/2, 288: «Desde que el Padre resucita a Jesús y ambos derraman su Espíritu común, se nos revela más hondo el misterio trinitario, aunque es su manifiesta hondura lo que nos abre a la inabarcabilidad de Dios».

Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo

1. *El Espíritu don del Padre y de Jesús resucitado*

Según el texto bíblico que nos ha servido de guía en este capítulo, Gál 4,4-6, «Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo». Hemos señalado ya el paralelismo entre la misión del Hijo y la del Espíritu según este pasaje. Pero ahora podemos y debemos añadir algo más: este envío del Espíritu no se explica sin la glorificación del Hijo. El Espíritu enviado es precisamente el «Espíritu de su Hijo». Por tanto esta misión está en relación con la del Hijo, que culmina en la resurrección. Jesús ha recibido el Espíritu para la donación del mismo. Los evangelios lo presentan como el que bautizará en el Espíritu (cf. Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16). Pero para poder dar el Espíritu Santo lo tiene que recibir en plenitud. Es lo que tiene lugar en su resurrección, hasta el punto de que se puede decir que Jesús se ha «hecho espíritu» (en los términos que hemos explicado). La misión del Espíritu depende por tanto de este hecho. En realidad, con expresiones diversas, los diferentes escritos del Nuevo Testamento contemplan la efusión del Espíritu en relación con la glorificación y exaltación de Jesús. Se pone así de relieve que entre las dos misiones hay una conexión intrínseca, no están simplemente yuxtapuestas. Jesús, el Hijo enviado al mundo, es la fuente del Espíritu para los hombres.

Es conveniente que antes de pasar adelante hagamos una aclaración: en los primeros capítulos del evangelio de Lucas se habla en diversas ocasiones de la acción del Espíritu sobre los personajes que intervienen en el evangelio de la infancia (además de la encarnación por obra del Espíritu Santo): Lc 1,41, Isabel; 1,67, Zacarías; 2,25.27, Simeón. Sin duda hay que pensar que esta acción del Espíritu ha sido posibilitada por la venida al mundo de Jesús, aunque tiene características distintas de las de la efusión en Pentecostés. Es una presencia ocasional sobre personas determinadas, una acción puntual del Espíritu, que recuerda el modo como éste había ya actuado en el Antiguo Testamento sobre los profetas (cf. 1 Pe 1,11, según el cual los profetas tenían ya el Espíritu de Cristo)[153]. No parece por

[153] Cf. M. Bordoni, o.c., 208; también M.-A. Chevallier, *Aliento de Dios I*, Salamanca 1982, 170s. En el cap. siguiente trataremos brevemente de la acción del Espíritu según el Antiguo Testamento.

tanto que estos pasajes puedan quitar valor a la tesis fundamental de la relación que el Nuevo Testamento establece entre la glorificación de Jesús y el don del Espíritu. Indican más bien que Jesús y el Espíritu actúan siempre unidos.

Veamos brevemente la relación entre la resurrección de Cristo y la efusión del Espíritu Santo en los diferentes escritos neotestamentarios. Según Lc 24,49, Jesús enviará la promesa del Padre una vez haya ascendido al cielo. El anuncio de la venida del Espíritu, sin indicar en concreto quién lo enviará, se repite en Hch 1,5.8. Evidentemente la venida del Espíritu en 2,1ss es el cumplimiento de esta promesa. Parece que el envío del Espíritu se atribuye a Dios Padre en Hch 2,17ss; pero Hch 2,33, que ya conocemos, matiza que Jesús ha recibido del Padre el Espíritu prometido que derrama en tan gran abundancia. La cita del profeta Joel en el discurso del Pedro el día de Pentecostés (cf. Hch 2,17ss; Jl 3,1-5) muestra la convicción de que con la resurrección y ascensión del Señor ha llegado el momento de la efusión universal del Espíritu, sin límites ni fronteras, que el Antiguo Testamento sólo podía profetizar para un futuro indeterminado. El Espíritu es así visto como el don escatológico, que además de impulsar la evangelización, da la alegría de la alabanza a Dios (Hch 2,4.11).

Para el evangelio de Juan el don del Espíritu es consecuencia de la glorificación de Jesús en su humanidad. Así se afirma con claridad en Jn 7,37-39: «Jesús gritó: "Si alguno tiene sed venga a mí, y beba el que cree en mí", como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva. Esto lo decía del Espíritu que habían de recibir quienes creyeran en él. Pues aún no había Espíritu porque Jesús todavía no había sido glorificado» (Jn 7,39). El Espíritu estaba ya presente en Jesús durante el tiempo de su vida mortal (cf. Jn 1,32-33; cf. también Jn 3,34), pero hasta el momento de su glorificación no podía ser comunicado a los hombres. La donación del Espíritu a la Iglesia y a los discípulos es consecuencia inseparable de la glorificación del Señor. En el evangelio de Juan, Jesús habla del Espíritu Santo sobre todo en el discurso de la cena, en la proximidad por tanto de su muerte y resurrección, a las que la efusión del Espíritu está ligada. Los textos concretos que anuncian la venida del Espíritu son también claros al respecto: es conveniente para los discípulos que Jesús se vaya, porque de lo contrario no vendrá a ellos

el Paráclito (cf. Jn 16,17). En cuanto al sujeto agente de la misión del Espíritu, estos pasajes del discurso de despedida ofrecen algunas variaciones: lo dará el Padre a petición de Jesús (cf. Jn 14,18), o en su nombre (14,26); el Espíritu procede del Padre, pero lo enviará Jesús de junto al Padre (15,26); recibirá de lo que Jesús tiene en común con el Padre (16,14-15). No se puede por tanto olvidar la intervención de Jesús en la efusión del Espíritu Santo, aunque el Padre es el último principio de esta misión. Como decíamos, este don del Espíritu presupone la ida al Padre de Jesús, su glorificación. Es Jesús resucitado el que da el Espíritu, al atardecer del día de Pascua, soplando sobre los discípulos (cf. Jn 20,22)[154]. Pero la peculiar teología joánica acerca de la exaltación y glorificación de Jesús, que ve ya éstas iniciadas con su muerte en la cruz, levantado en alto sobre la tierra (cf. Jn 3,13-14; 8,28; 12,32), permite también pensar que en el momento de la muerte Jesús, además de expirar, anticipa el don del Espíritu (Jn 19,30: παρέδωκεν τό Πνεῦμα)[155]. El agua y la sangre que brotan del costado del Señor (cf. Jn 19,34), han sido también interpretados como alusión al bautismo y la eucaristía; indirectamente no se puede tampoco excluir una alusión al Espíritu Santo que brota del cuerpo de Jesús (cf. Jn 7,37-38)[156], que ha sido su receptáculo durante todo el tiempo de su vida en este mundo[157].

No encontramos en Pablo una sucesión cronológica semejante a la de Lucas y Juan que ponga de relieve la vinculación ín-

[154] Ya según Jn 1,33 Jesús bautiza en Espíritu Santo, cf. también Jn 3,34.

[155] Se pronuncia en este sentido X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Saint Jean* IV, Paris 1996, 159. También Y. Simoens, *Selon Jean. 3. Une interprétation*, Bruxelles 1997, 487; J. Caba, *Teología joannea. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre*, Madrid 2007,76-77.

[156] Cf. I. de la Potterie, *Christologie et pneumatologie dans S. Jean*, en Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie*, Paris 1984, 271-287. La posibilidad de esta interpretación simbólica es también aceptada por R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* III, Barcelona 1980, 359. También acepta el simbolismo sacramental Y. Simoens, o.c., 856. Igualmente U. Schelle, *Johannes als Geisttheologe*: Novum Testamentum 40 (1998) 17-31, 24; J. Caba, *Teología joanea...*, 76-77. El Espíritu, el agua y la sangre están juntos en 1 Jn 5,6-8.

[157] Esta interpretación subyace a la teología de los Padres. Para Hipólito el costado de Cristo abierto es como el vaso del perfume roto que así permite que el ungüento de la vida se derrame; cf. A. Zani, *La cristologia di Ippolito*, Brescia 1983, 597-607.

tima entre la exaltación y la glorificación de Jesús y el don del Espíritu. Pero algunos de los textos examinados nos han indicado ya que esta vinculación existe. Jesús se convierte en su resurrección en «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). Al hablar del Espíritu Santo Pablo usa sobre todo el término «Espíritu», sin añadidos, y también «Espíritu de Dios» y «Espíritu Santo». Pero junto a estas denominaciones más frecuentes, en el propio Pablo –y en menor medida en otros escritos neotestamentarios– se usan una serie de términos que ponen de relieve la vinculación del don del Espíritu a Jesús[158]. Así el texto que ya conocemos de Gál 4,6 habla del «Espíritu de su Hijo»; se usa también «espíritu de filiación» (Rom 8,15); «Espíritu de Cristo» (Rom 8,9; 1 Pe 1,11); «de Jesucristo» (Flp 1,19); «del Señor» (2 Cor 3,17); «de la vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2). En Hch 16,7 se habla del «Espíritu de Jesús». También se pone de relieve la vinculación existente entre Jesús glorificado, y el Espíritu Santo, que es también el «Espíritu del Señor», y puede a su vez ser llamado «Señor» (cf. 2 Cor 3,16-18).

Con el don del Espíritu Santo como consecuencia de la glorificación de Jesús se da una «novedad» en la acción del Espíritu. Éste ciertamente, como atestigua el Antiguo Testamento, había actuado ya antes de la venida de Jesús, y ha venido también sobre este último, pero ahora se manifiesta en todas sus virtualidades como Espíritu del Padre y del Hijo. El Nuevo Testamento muestra esta nueva situación, que se puede observar claramente en los efectos del don del Espíritu. Los Padres han reflexionado explícitamente sobre ella para explicar la razón de los efectos concretos que produce la efusión del Espíritu: se trata de la novedad del propio Jesús resucitado que en el Espíritu es comunicada a los hombres. Así se expresa Ireneo de Lión: «[el Espíritu Santo] realiza en ellos [los hombres] la voluntad del Padre, y los renueva de la vejez en la novedad de Cristo»[159]. La relación entre la novedad de Cristo y la del cristiano por el don del Espíritu ha sido puesta de relieve también por Orígenes:

[158] Cf. entre la abundantísma bibliografía R. Penna, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia 1976. Cf. p. 271s sobre el uso de los diversos términos. J. Gnilka, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, 98-104

[159] *Adv. Haer.* III 17,1 (SCh 211,330): «...voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitate Christi»; cf. la continuación 17,2-3 (334s): «...Spiritus Dei qui descendit in Dominum... quem ipse iterum dedit Ecclesiae, in omnem terram mittens de caelis Paraclitum»; también III 9,3 (110s); IV 33,15 (SCh 100, 844): «...et semper eundem Spiritum Dei cognoscens etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos...».

> Nuestro salvador, después de la resurrección, cuando ya había pasado lo viejo y todas las cosas habían sido renovadas, siendo él mismo el hombre nuevo y el primogénito de los muertos (cf. Col 1,18), renovados también los apóstoles por la fe en su resurrección, dijo: "Recibid el Espíritu Santo" (Jn 20,22). Esto es en efecto lo que el mismo Señor y salvador decía en el evangelio cuando negaba que se pudiera poner el vino nuevo en los odres viejos (cf. Mt 9,17), sino que mandaba que se hicieran odres nuevos, es decir, que los hombres caminaran en la novedad de vida (cf. Rom 6,4), para que recibieran el vino nuevo, es decir, la novedad de la gracia del Espíritu Santo[160].

E Hilario de Poitiers pone también de relieve con claridad la identidad de entre el Espíritu que Jesús resucitado posee en plenitud y el que derrama sobre toda carne:

> Con su deseo el profeta anuncia que Dios ha de ser exaltado sobre los cielos (cf. Sal 57,6). Y porque después de haber sido exaltado sobre los cielos todo lo tenía que llenar de la gloria de su Espíritu Santo añade [el salmista]: "y tu gloria sobre toda la tierra" (Sal 57,6). Porque el don del Espíritu derramado sobre toda carne (cf. Hch 2,17) iba a dar testimonio de la gloria del Señor exaltado sobre los cielos[161].

[160] *De Principiis*, I 3,7 (SCh 252,158): «Sed et salvator noster post resurrectionem cum vetera iam transissent et facta fuissent omnia nova, novus ipse homo et primogenitus ex mortuis (cf. Col 1,18), renovatis quoque per fidem suae resurrectionis apostolis ait: *Accipite Spiritum sanctum* (Jn 20,22). Hoc est nimirum quod et ipse Salvator dominus in evangelio designabat cum vinum novum in utres mitti posse veteres denegabat (cf. Mt 9,17), sed iubebat utres fieri novos, id est homines in novitate vitae ambulare (cf. Rom 6,4), ut vinum novum, id est Spiritus sancti gratiae susciperent novitatem». Y también ib. II 7,2 (ib. 328): «Veo no obstante que la venida principal del Espíritu Santo a los hombres se manifiesta más después de la ascensión de Cristo a los cielos que antes de su advenimiento. Porque antes se daba el don del Espíritu Santo solamente a los profetas y a otros pocos, si tal vez alguno en el pueblo lo merecía; pero está escrito que después de la venida del Salvador se ha cumplido lo que había sido dicho en el profeta Joel... (Hch 2,16; Jl 3,1-5)».

[161] *Tr. Ps.* 56,6 (CCL 61,164): «Ex uoto ergo proheta praenuntiat *exaltari super caelos* deum (Sal 57,6). Et quia *exaltatus super caelos* impleturus esset in

Bastan estos pocos testimonios para ver cómo en la antigua Iglesia ha habido conciencia clara, no sólo de la sucesión temporal, sino también de la relación interna que existe entre la resurrección de Jesús y el don del Espíritu Santo. Las dos «misiones», en sus diversas características, están unidas intrínsecamente.

En el don del Espíritu de parte del Padre por Jesús resucitado aparece plenamente la «identidad» del Espíritu a la vez que la riqueza y variedad de sus efectos. En la actuación del Espíritu sobre Jesús durante su vida mortal se pone de relieve sobre todo su condición de Espíritu de Dios (el Padre); pero este Espíritu se manifiesta también propio de Jesús ya que en él permanece como en su lugar natural. Pero ahora aparece con mucha mayor claridad que el espíritu de Dios es, al mismo tiempo, el Espíritu del Hijo, de Jesús; de este hecho dependen también los efectos que a partir de ahora se muestran. El concilio Vaticano II ha expresado muy claramente la significación que tiene para la Iglesia y los hombres el que el Espíritu que se les da sea precisamente el de Jesús, la cabeza, a partir del cual se difunde por todo el cuerpo:

> Para que incesantemente nos renovemos en él (cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su Espíritu, que siendo uno y el mismo en la cabeza y en los miembros, de tal forma vivifica, unifica y mueve todo el cuerpo de la Iglesia, que su operación pudo ser comparada por los Santos Padres con el servicio que realiza el principio de la vida, o el alma, en el cuerpo humano (LG 7; cf. también AG 4).

---

terris omnia sancti spiritus sui gloria subiecit: *et super omnem terram gloria tua* (Sal 57,6): cum effusus *super omnem carnem* (cf. Hch 2,17) spiritus donum *gloriam exaltati super caelos* domini protestaretur». Cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 157ss. También Novaciano, *Trin.* XXIX 165-166 (FP 8,248s): «Por tanto un mismo e idéntico Espíritu actúa en los profetas y en los apóstoles, salvo que en aquéllos en momentos aislados, en éstos siempre. Por lo demás allí no con la intención de permanecer siempre en ellos, en éstos para habitar siempre en ellos; y allí distribuido limitadamente, aquí efundido por completo; allí dado parcamente, aquí concedido con largueza». León Magno, *Trac.* 76,3 (CCL 138,476): «[en Pentecostés] no tuvo lugar el comienzo de este don, sino un añadido en la abundancia del mismo... de tal manera que siempre fuera la misma la fuerza de los carismas aunque no lo fuera la medida de los dones»; cf. también ib. 76,4 (476-477).

Jesús ha impreso en el Espíritu su sello[162]. Lo veremos en concreto en las diferentes actuaciones del Espíritu según el Nuevo Testamento.

2. *El don del Espíritu y sus efectos después de la resurrección de Jesús*

No podemos por supuesto desarrollar con detalle toda la pneumatología del Nuevo Testamento. Nos contentaremos con algunos datos esenciales que nos puedan guiar para nuestras ulteriores reflexiones sistemáticas[163].

No estará de más comenzar con una breve indicación terminológica. Hemos aludido ya a la riqueza de denominaciones del Espíritu Santo en los escritos paulinos, sobre todo por lo que se refiere a la vinculación del Espíritu con Jesús. Nos referiremos en otros momentos a la terminología peculiar de otros autores neotestamentarios. Debemos notar ahora solamente que la denominación «Espíritu Santo», con la cual designamos habitualmente a la tercera persona de la Trinidad, es una novedad casi total del Nuevo Testamento. Aparece en éste unas 70 veces, mientras que en el Antiguo Testamento la hallamos sólo tres veces en la Biblia hebrea y otras dos en el libro de la Sabi-

[162] Basilio de Cesarea, *De Spiritu sancto* 18,46 (SCh 17bis, 410): «[El Espíritu Santo] como Paráclito lleva el carácter (χαρακτηρίζει) de la bondad del Paráclito que lo ha enviado». Ya Atanasio, *Serap.* I 23 (PG 26, 565): «El sello lleva la forma de Cristo que es el que sella, del cual se hacen partícipes los que son sellados».

[163] Para más información, cf. Ch. Schütz, *Introducción a la Pneumatología*, Salamanca 1991; M.A. Chevallier, *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento* I, Salamanca 1982; *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* II, Paris 1990; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, esp. 41-89; F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987; G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984; id, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto vangelo*, Città del Vaticano 1996; F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, Göttingen 1992; G.D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody, Massachussets 1994; Th. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship*, Edimburgh 1995; J.C. O'Neil, *The Holy Spirit and the Human Spirit in Galatians*: EphThLov 71 (1995) 107-120; J. Fernández Lago, *El Espíritu Santo en el mundo de la Biblia*, Santiago de Compostela 1998.

duría[164]. A la novedad de la acción del Espíritu en el Nuevo Testamento responde una novedad terminológica, ciertamente llamativa aunque no absoluta.

Sinópticos y Hechos

Del Espíritu Santo se nos habla en el Nuevo Testamento sobre todo por sus efectos. Hemos hablado ya en un momento anterior de este capítulo de la actuación en Jesús. Se da también por supuesto en el Nuevo Testamento que el Espíritu es el inspirador de los profetas del Antiguo Testamento (cf. Mc 12,36 par; 1 Pe 1,11, etc.); esta actuación se contempla como referida ya a Jesús, puesto que él es el objeto del anuncio profético. Por lo que respecta a la acción futura en los discípulos los evangelios sinópticos subrayan sobre todo la asistencia en los momentos de persecución (cf. Mc 13,11; Mt 10,19-20; Lc 12,11). Este *lógion*, transmitido en contextos diversos, es tal vez una de las pocas alusiones directas hechas por el Señor al Espíritu Santo en su predicación (cf. también Mc 3,29)[165].

En el libro de los Hechos de los Apóstoles el Espíritu Santo juega un papel esencial. El Espíritu Santo es el don prometido por Dios para los últimos tiempos, que se consideran ya presentes (cf. Lc 24,49; Hch 1,4; 2,16ss; 2,33, 2,39, etc.). Ha empezado ya por tanto la era escatológica. De diversos apóstoles y otros creyentes se dice se dice que están llenos del Espíritu Santo (cf. Hch 4,8; 6,3; 11,24, 13,9.52). El Espíritu Santo será ante todo, para los apóstoles, el don que les habilitará para el testimonio en favor de Jesús, «constituido por Dios Señor y Cristo» (Hch 2,36; cf. 1,8; 2,32; ya Lc 24,46-49). Éste es el testimonio que dan los apóstoles, tal vez todos los discípulos, y Pedro en su nombre, la mañana de Pentecostés (cf. Hch 2,1ss). Los que les escuchan reciben con el bautismo el Espíritu Santo (cf. Hch 2,38).

[164] Cf. Sal 51,13; Is 63,10.11; Sab 1,4; 9,17.

[165] Se suele afirmar comúnmente que Jesús ha hablado poco del Espíritu Santo en su predicación; de hecho, en el evangelio de Marcos Jesús se refiere al Espíritu sólo en los tres pasajes citados en este párrafo. Ha sido la experiencia de la efusión del Espíritu en Pentecostés la que ha dado a los primeros cristianos la comprensión del papel fundamental del Espíritu en la salvación e incluso en la misma vida de Cristo. Cf. J.H. Morales Ríos, *El Espíritu Santo en san Marcos. Texto y contexto,* Roma 2006.

Es el Espíritu el que hace que Pedro dé testimonio ante el Sanedrín (Hch 4,8; cf. 5,32). También Esteban habla ante sus acusadores, antes de ser lapidado, «lleno de Espíritu Santo» (Hch 7,55; ya según Hch 6,5 Esteban está «lleno de fe y Espíritu Santo»). «El Espíritu es el agente de todo testimonio valeroso»[166]. La escena del día de Pentecostés, que marca el comienzo de la predicación apostólica, es seguida por otras semejantes, en las que también el Espíritu se muestra por sus efectos visibles, en concreto por la predicación de la palabra: Hch 4,31: «todos predicaron la palabra de Dios con valentía». Según Hch 8,14-17 los apóstoles imponen las manos a los de Samaría y éstos reciben el Espíritu Santo. También según Hch 19,1-6 por la imposición de las manos de Pablo a los discípulos de Éfeso, éstos empiezan «a hablar en lenguas y a profetizar». Por la imposición de las manos se transmite por tanto el don del Espíritu. El Espíritu anuncia también a algunas personas lo que va a acaecer (cf. Hch 21,11).

Por la acción del Espíritu Santo se hace universal la predicación de los apóstoles. El Espíritu señala a Pedro la presencia de los enviados del centurión Cornelio (cf. Hch 10,19). El Espíritu Santo viene sobre los gentiles que escuchan la predicación de Pedro en la casa del centurión (Hch 10,44-45; cf. 11,15; 15,8), y por tanto no se puede negar el agua del bautismo «a quienes han recibido el Espíritu Santo como nosotros» (Hch 10,47). Así el Espíritu Santo acompaña y precede la acción evangelizadora. Está en el origen de la predicación a los gentiles como lo está en el testimonio ante los israelitas. El Espíritu asiste a los apóstoles en su función de guiar a la Iglesia (Hch 15,28, «hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros»); envía a predicar a un lugar determinado (cf. Hch 13,2.4), o impide que se vaya a otro (cf. Hch 16,6.7); hace indicaciones a Pablo, constituye a los pastores de la Iglesia (cf. Hch 20,23.28). El Espíritu Santo es por consiguiente el que guía a la Iglesia, a los apóstoles y a los demás discípulos en la predicación y el testimonio de Jesús. Sin su acción no se hubiera llevado a cabo la obra evangelizadora de la Iglesia. Lucas ve sobre todo al Espíritu en esta acción «exterior» de la Iglesia. Pero no debemos olvidar que junto a estos textos,

[166] Chevallier, *Aliento de Dios*, 201; cf. G. Haya Prats, *L'Esprit, force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Paris 1975.

que son mayoría desde el punto de vista cuantitativo, también la acción del Espíritu se manifiesta en la proclamación de las maravillas de Dios (cf. Hch 2,4.11, que se puede poner en relación con Lc 1,42.67; 2,25; 10,21, Jesús exulta en el Espíritu Santo)[167]. Las nacientes iglesias se edifican y crecen «llenas de la consolación del Espíritu Santo» (Hch 9,31). Los otros autores neotestamentarios a los que en seguida nos referiremos insistirán más en esta acción interior del Espíritu Santo en el creyente.

El «corpus paulinum»

Es sin duda alguna más complejo tratar de determinar la actuación y los efectos del Espíritu en Pablo. Empecemos por el texto que tantas veces hemos citado en este capítulo: Gál 4,6: «y puesto que sois hijos ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama en nosotros ¡Abbá Padre!»[168]. El Espíritu de Jesús nos da la posibilidad de dirigirnos a Dios con la palabra que Jesús mismo usó. No es posible llevar una vida filial sin la acción del Espíritu en nosotros. Solamente si somos guiados por el Espíritu de Dios podemos ser y vivir como hijos de Dios:

> Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor, sino un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio[169] de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos, herederos de Dios coherederos de Cristo... (Rom 8,14-17).

Este texto, paralelo en más de un punto del anterior, confirma y completa su enseñanza. El Espíritu Santo, Espíritu de Jesús, crea en nosotros la actitud de filiación, el «espíritu» de hijos adoptivos, contrario a la actitud del esclavo, que vive en

[167] Cf. M. Bordoni, *La cristologia nell'orizonte dello Spirito*, 75.

[168] Se considera en general que, según este pasaje, el Espíritu no obra propiamente la filiación; pero es una inmediata consecuencia de ella y es necesario para la actuación de la relación con Dios que esta filiación comporta. Cf. R. Penna, *Lo Spirito di Cristo*, 219ss.

[169] O también: «El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios».

el temor. Si en el texto de Gálatas es el Espíritu el que en nosotros clama «Abbá, Padre», aquí es el creyente el que directamente lo hace, pero en virtud del «espíritu» que el Espíritu de Dios crea en nosotros. La filiación lleva consigo la herencia; dado que el Hijo y por tanto el heredero propiamente es sólo Jesús (cf. Heb 1,2), nosotros somos coherederos suyos. Indirectamente se nos está diciendo que nuestra filiación, en virtud del Espíritu del Hijo, es participación en la vida filial de Cristo. No se relaciona aquí directamente la posesión del Espíritu con la herencia que nos espera, pero sí se hace en otros lugares del *corpus paulinum*. Así el Espíritu es la prenda de nuestra herencia (Ef 1,14; cf. poco antes la misma idea de la filiación adoptiva en Ef 1,8; según Ef 4,30 fuimos sellados con el Espíritu Santo para el día de la redención). Según 2 Cor 1,22 Dios nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones (cf. 2 Cor 5,5). Teniendo ya las primicias del Espíritu esperamos todavía la plenitud de nuestra adopción filial (cf. Rom 8,23). Él es la garantía de nuestra vida futura. Se puede relacionar esta idea con la que ya conocemos del Espíritu agente de nuestra futura resurrección a imagen de la de Cristo (cf. Rom 8,9-11).

El Espíritu Santo se adquiere por la fe, no por las obras de la ley (Gál 3,1-2.5.14). Y este mismo Espíritu es el que nos permite confesar a Jesús Señor (1 Cor 13,3: «nadie puede decir "Jesús es Señor" si no es en virtud del Espíritu Santo»). El Espíritu a su vez es el que nos hace conocer a Dios, «sondea las profundidades de Dios», relacionadas con el misterio de Cristo desconocido a la sabiduría de este mundo (1 Cor 2,10-14). También el Espíritu Santo garantiza la recta comprensión de la palabra de Dios, cuyo último sentido ha sido revelado por Cristo a cuya imagen el mismo Espíritu nos conforma (cf. 2 Cor 3,14-18). El Espíritu Santo es el principio de la vida en Cristo, que se opone a la vida según la carne, la vida según el pecado que Cristo ha vencido con su muerte; de ahí que el cristiano no viva según la carne, sino según el Espíritu (Cf. Rom 8,2-5.9.12-13; Gál 5,14-25). Las expresiones «en el Espíritu» y «en Cristo» son en Pablo equivalentes (cf. Rom 8,1-4; 8,9; 1 Cor 6,11; Ef 2,21-22; Gál 2,17 comparado con 1 Cor 6,11; 2 Cor 2,17 con 1 Cor 12,3; Flp 3,1 con Rom 14,17)[170]. Con esto se muestra la rela-

[170] Cf. los paralelismos notados por Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 67.

ción íntima que existe entre Jesús y el Espíritu Santo. Dios, dándonos el Espíritu Santo, ha infundido en nosotros el amor, manifestado en que ha entregado a su Hijo a la muerte por nosotros cuando éramos todavía pecadores (cf. Rom 5,5); se trata del amor con que Dios nos ama, no el amor con que lo amamos a él (cf. Rom 8,32-38). El Espíritu se nos da en el bautismo que es causa de renovación y renacimiento (cf. 1 Cor 6,11; 12,13; Tit 3,5) y por el que nos identificamos con Cristo muerto y resucitado (cf. Rom 6,3ss; Col 2,12).

El Espíritu obra en el hombre no como una fuerza exterior, sino desde el interior de nuestro ser, porque habita en nosotros, ha sido dado al creyente. En 1 Tes 4,8 aparece por vez primera la idea: Dios nos ha dado su Espíritu Santo. El Espíritu habita en el creyente. Es el don de Dios por excelencia, como más adelante tendremos ocasión de ver con mayor detalle. La presencia del Espíritu en cada uno de nosotros se pone en relación con el respeto que a cada uno ha de merecer su propio cuerpo, es decir, su propio ser (cf. 1 Tes 4,4-8). En 1 Cor 6,19, en un contexto semejante, se nos dice que nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo; esta condición se relaciona con la unión con Jesús, de cuyo cuerpo somos miembros y con el que formamos un solo «espíritu» (cf. 1 Cor 6,15-17); el Espíritu que habita en nosotros es a la vez la fuerza de Cristo que nos une a él[171]. Ser templo del Espíritu Santo y ser miembro de Cristo es, en realidad, una y la misma cosa. Según 1 Cor 3,16s somos templo de Dios porque el Espíritu Santo habita en nosotros: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios es sagrado y vosotros sois este templo». La presencia del Espíritu en nosotros equivale a la de Cristo (cf. Rom 8,9s).

Pero Pablo no considera sólo la presencia del Espíritu en cada uno para el bien personal. Esta presencia tiene también una dimensión eclesial: el Espíritu Santo reparte como quiere los dones y carismas, diversos en cada uno de los miembros, pero que contribuyen todos a la edificación del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,4ss; Rom 12,4ss; Ef 4.11ss). La acción del único Espíritu crea la unidad de la Iglesia. En ella está presente

[171] Cf. R. Penna, o.c., 279.

Cristo por medio de su Espíritu que la guía. Por otra parte Pablo de la Nueva Alianza como una alianza en el Espíritu que da la vida y no en la letra que mata (cf. 2 Cor 3,6). El ministerio de esta alianza nueva es ministerio del Espíritu, mucho más glorioso que el ministerio efímero del Antiguo Testamento, de la ley en las tablas de piedra (cf. 2 Cor 3,7-9).

Tanto si contemplamos al creyente en su irrepetibilidad personal como si miramos a la Iglesia en su conjunto, el Espíritu obra siempre para la salvación de los hombres en referencia a Cristo. Nos hace participar de su relación con el Padre, nos hace vivir en filiación según la vida que Jesús nos ha dado, nos hace ser miembros del cuerpo de Cristo que crece hasta la plenitud de Cristo mismo (cf. Ef. 1,23; 4,13). Sólo en el Espíritu nos podemos conformar a Cristo y llevar su imagen, que es la vocación de todo hombre (cf. Rom 8,29; 1 Cor 15,49).

Los escritos de Juan

No cambian radicalmente las cosas en el evangelio y en las cartas de Juan, aunque los matices sean diversos. En el discurso de despedida del Señor, en los pasajes que ya nos son conocidos, encontramos dos denominaciones características para el Espíritu Santo: el «Paráclito» y el «Espíritu de la verdad»[172]. Si la peculiar terminología paulina ponía de relieve ante todo la relación del Espíritu con Jesús, la de Juan se refiere sobre todo a sus efectos concretos. En cuanto «paráclito» (abogado, consolador; cf. Jn 14,16.26; 15,26; 16,7; en 14,16 se habla del "otro paráclito", cf. 1 Jn 2,1, Jesús es nuestro abogado ante el Padre), el Espíritu está siempre con los discípulos, les asiste en el testimonio de Cristo, y da él mismo testimonio en el interior de cada creyente; convencerá al mundo en cuanto al pecado, la justicia y el juicio, porque el mundo no ha creído en Jesús (cf. 16,7-10). En cuanto «Espíritu de la verdad» (cf. Jn 14,17; 15,26, 16,13; también 1 Jn 5,6: «el Espíritu da testimonio porque el Espíritu es la verdad») recuerda a los discípulos lo que Jesús ha dicho; los debe guiar hacia la verdad completa; les anunciará lo que ha de venir; no habla por sí mismo, sino que escucha a Jesús, recibe de lo suyo y lo comunica; manifiesta lo que ha de venir; glori-

[172] Cf. J. Caba, *Teología joanea...* (cf. n. 152), 84-88.

fica a Jesús. No se trata por tanto de la introducción de una nueva verdad que suplante a la de Cristo, sino que el Espíritu mantiene viva entre los discípulos la palabra y la presencia de Jesús, comunica la verdad de Jesús mismo[173]. El Espíritu también para Juan «da la vida» (Jn 6,62), y es el origen de un nuevo nacimiento del hombre (cf. Jn 3,3-8). Dios ha de ser adorado «en Espíritu y en verdad»; el Espíritu hace por tanto verdaderos adoradores (Jn 4,24).

Según la primera carta de Juan el Espíritu (el óleo de la unción, χρίσμα) introduce en el verdadero conocimiento de Dios y de Cristo que los que no creen no pueden alcanzar (cf. 1 Jn 2,20-23). El Espíritu Santo es además el garante de la recta confesión de Cristo, en especial de la profesión de su humanidad (cf. 1 Jn 4,2), y de la permanencia de los fieles en el amor (1 Jn 4,12-13.). El Espíritu está también para Juan referido a Cristo, lo cual de ningún modo significa que su acción pueda considerarse instrumental[174]. También el Apocalipsis conoce la actuación del Espíritu Santo, que se dirige a las iglesias hablándoles en el nombre de Jesús (cf. Ap. 2,7.11.17.29; 3,6.13,22)[175]. Está en relación íntima con el Padre y con Jesús (Ap 4,5;5,6). El Espíritu también da la vida (cf. Ap 11,11), dice que descansen de sus fatigas los que han muerto en el Señor (cf. Ap. 14,13); el Espíritu de la profecía es el testimonio de Jesús (cf. Ap. 19,10; 22,6), nueva manifestación de la referencia cristológica de la acción del Espíritu. El Espíritu y la esposa dicen a Cristo «¡Ven!» (Ap. 22,17)[176].

[173] Cf. I. de la Potterie, *La verité dans saint Jean I. Le Christ et la verité. L'Esprit et la verité,* Rome 1977, 469, la verdad a la que el Espíritu da acceso es la verdad de Jesús; ib. 471, Jesús es la verdad en sentido estricto, pero solo el Espíritu puede dar la inteligencia de esta verdad en la fe; entre la revelación de Jesús y la del espíritu existe una perfecta continuidad; también R. Vignolo, *Il libro giovanneo e lo Spirito di verità. Poetica testimoniale e scrittura pneumatica del IV Vangelo.* Ricerche storico-bibliche 12 (2000)251-267.

[174] Cf. F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangelium,* Frankfurt Main 1974, 405-407. También en Juan se puede trazar una lista de paralelos entre la acción de Jesús y la del Espíritu Santo, cf. Y. Congar, o.c. 84. Sobre el conjunto de la pneumatología de los escritos de Juan, cf. T.G. Brown, *Spirit in the Writings of John,* London 2003; J. Gnilka, *Teologia del Nuevo Testamento* (cf. n. 153), 273-281.

[175] Cf. J. Fernández Lago, *El Espíritu Santo en el mundo de la Biblia,* Santiago de Compostela 1998, 114.

[176] Cf. E. Corsini, *Lo Spirito nell'Apocalisse*: Ricerche storico- bibliche 12 (2000) 269-296; J. Caba, *Teología joanea...* (cf. n. 152),100-103.

Conclusión: la relación del Espíritu con Jesús

El Espíritu Santo está referido a Jesús según el Nuevo Testamento no solamente porque Jesús resucitado, exaltado y sentado a la derecha del Padre es el que, juntamente con el mismo Dios Padre, lo envía a los hombres, sino porque todos sus efectos en la Iglesia y en el hombre están también en relación con Jesús: el Espíritu construye el cuerpo de Cristo, impulsa la predicación y el testimonio de Jesús, nos hace vivir la vida de los hijos de Dios, nos configura con Cristo. El Espíritu nos es dado como Espíritu de Cristo, a la vez que de Dios. No se puede entender su acción si no se tiene presente este dato. La relación Cristo-Espíritu no se puede interpretar en el sentido de una «subordinación» del Espíritu a Cristo, o, como hace un momento insinuábamos, de una función meramente instrumental. Impide hacerlo el solo hecho de que el Espíritu ha descendido sobre Jesús y ha guiado su camino histórico hacia el Padre antes de ser derramado sobre los hombres. La humanidad de Jesús glorificada en el Espíritu es el principio de la efusión del mismo Espíritu a los hombres. En las dos misiones del Hijo y del Espíritu, en su mutua implicación, se realiza la obra de la salvación que tiene en el Padre el único iniciador y la única fuente: «Dios, nuestro salvador, quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo en rescate por todos» (1 Tim 2,4-6). Dios Padre ha realizado su designio de salvación con la mediación única de Jesucristo, su Hijo unigénito. Pero este acontecimiento de Cristo tiene lugar «en el Espíritu». Jesús ha realizado todas sus obras con la presencia del Espíritu Santo, y la salvación que nos trae no llega a los hombres más que por la acción del mismo Espíritu cuya acción y efectos en nosotros acabamos de enumerar. El Espíritu Santo *universaliza* y hace eficaz para todos los tiempos y lugares la obra de Cristo, realizada en un momento y un lugar determinados[177]. Al universalizarla la *actualiza*, es decir, la hace pre-

[177] No se trata que la acción de Jesús no sea de suyo universal. La universalidad de Jesús y la del Espíritu se hallan en relación mutua y no pueden distinguirse adecuadamente.

sente, como acontece principalmente en los sacramentos, y de modo especial en la eucaristía. Al actualizarla la *interioriza* en el hombre, de manera especial en el creyente[178]. Pero la acción del Espíritu no se limita al ámbito visible de la Iglesia. La voluntad de salvación de Dios no tiene fronteras, como tampoco la mediación de Jesús. Por ello la acción del Espíritu no puede tampoco conocer límites ni barreras. El concilio Vaticano II así lo señala en GS 22:

> Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación última del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. Por ello debemos sostener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en una forma que Dios conoce, sean asociados a este misterio pascual[179].

El influjo salvífico universal de Jesús resucitado se ejerce en el Espíritu Santo, que constituye el ámbito, el medio, en el que la salvación de Cristo se hace efectiva. Las dos misiones del Hijo y del Espíritu son igualmente necesarias para la realización del designio de salvación de Dios Padre que abraza a toda la humanidad.

3. *El carácter personal del Espíritu Santo según el Nuevo Testamento*

Con frecuencia se discute el problema del carácter «personal» del Espíritu Santo según el Nuevo Testamento. Efectivamente, así como el Padre y Jesús su Hijo aparecen con características que podemos calificar sin dificultad, aunque siempre analógicamente, de «personales», no podemos decir lo mismo con igual claridad respecto del Espíritu Santo. Y. Congar formula agudamente la dificultad que surge a la hora de caracterizar al Espíritu como una «persona»: el Espíritu Santo

[178] Cf. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid 1975, 558; id., *Dios*, Salamanca 2004, 52.

[179] Cf. también Juan Pablo II, *Redemptoris Missio*, 28-29, según el cual hay que distinguir - sin separarlas - una acción peculiar del Espíritu en la Iglesia y una acción universal. Cf. también Congregación para la Doctrina de la Fe, decl. *Dominus Iesus*, 14.

nunca dice «yo»[180]. Para plantear bien la cuestión hay que tener presente que no tenemos por qué atribuir al Espíritu Santo un ser «personal» de las mismas características que los del Padre y el Hijo. Todo en la Trinidad, lo sabemos ya, es irrepetible.

Pero dicho esto, no se pueden minimizar ciertos indicios que en todos los escritos del Nuevo Testamento llevan a considerar que el Espíritu Santo es de algún modo un sujeto y no una simple fuerza impersonal. Según los Hechos de los Apóstoles el Espíritu Santo es testigo juntamente con los apóstoles (cf. Hch 4,32); «no permite» a Pablo y Silas ir a Bitinia, o predicar la palabra en Asia (cf. Hch 16,6.7); también dice que le separen a Bernabé y a Pablo (Hch 13,2). El Espíritu Santo advierte a Pablo de las tribulaciones que le esperan (Hch 20,23); dice a Pedro que vaya con los que le buscan de parte de Cornelio porque él los ha enviado (Hch 10,19). El Espíritu "decide" en el concilio de Jerusalén, juntamente con los apóstoles y los ancianos (cf. Hch 15,28). El mismo Espíritu es el que ha encargado de su misión a los presbíteros de Éfeso (cf. Hch 20,28). Se le puede mentir y resistir (cf. Hch 5,3.9; 7,51).

No faltan tampoco en los escritos de Pablo los rasgos personales del Espíritu: el Espíritu escruta las profundidades de Dios (cf. 2 Cor 2,11, juzga de las cosas, ib. 14); intercede por nosotros (Rom 8,26). En Ef 4,30 se nos amonesta a no entristecer al Espíritu Santo de Dios. El Espíritu es enviado, como lo es Jesús (Gál 4,6). Es claro que cada uno de estos textos por separado no prueba mucho, porque se pueden dar diversos tipos de «personificaciones», y Pablo las utiliza; pero todos juntos señalan con claridad suficiente una dirección.

Rasgos más acusadamente personales se hallan en el evangelio de Juan: el Espíritu es enviado, enseña, recuerda, da testimonio, convence al mundo, dirá lo que haya oído, etc. (cf. Jn 14,16-17; 17,26; 15,26; 16,7-11.13-14). Desde antiguo se ha notado el uso del masculino ἐκεῖνος referido al Espíritu (cf. Jn 16,13; el pronombre se refiere al πνεῦμα que es neutro). Hemos mencionado ya las acciones que el Apocalipsis atribuye al Es-

[180] Cf. Y. Congar, o.c., 16. Aunque hay que tener presente que en algunos lugares del Nuevo Testamento habla directamente: Hch 10,19; 13,2. Por lo menos no dice «yo» frente al Padre y al Hijo; cf. F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, 156.

píritu Santo, que habla, dice, etc. Es difícil atribuir todas estas acciones a una mera fuerza impersonal. En conjunto se puede afirmar que en el Nuevo Testamento el Espíritu Santo aparece, aunque no con las mismas características que el Padre o que Jesús, como un «sujeto» (usando con la debida cautela estas palabras), un agente, como «alguien» y no simplemente como algo, como quien está dotado de libertad y no como un mero instrumento sin iniciativa. Obra en dependencia del Padre y del Hijo como también Jesús actúa también en obediencia al Padre[181]. Debemos tener en cuenta por otra parte que tanto en los escritos paulinos como en los de Juan hay un notable paralelismo entre las acciones que se atribuyen a Jesús y las que corresponden al Espíritu Santo[182]. Si hay semejanza y aun coincidencia en las acciones, tiene que haberla también en las características del ser de ambos. Cuando la tradición ha hablado del Espíritu Santo como "persona" no lo ha hecho sin base en el Nuevo Testamento.

EL HIJO Y EL ESPÍRITU SANTO EN RELACIÓN CON EL ÚNICO DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

Después de nuestro recorrido por las diferentes etapas de la vida de Jesús en las que, revelando al Padre, se ha mostrado a sí mismo como Hijo unigénito en el Espíritu, debemos terminar con una reflexión sobre el monoteísmo del Nuevo Testamento y la estructura trinitaria de la salvación tal como los mismos escritos del Nuevo Testamento nos la presentan.

[181] Cf. U. Wilkens, *Gott der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften*, en A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 55-70, 65.

[182] Cf. los elencos de Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 67s; 83s. Cf. también L. Wehr, *Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannesevangelium. Zu den neutestamentlichen Voraussetzungen der Trinitätslehre*: MünThZ 47 (1996) 315-324.

1. *El Hijo "Dios" según el Nuevo Testamento El Espíritu asociado al Padre y al Hijo*

En primer lugar hay que poner de relieve que la cristología y la pneumatología neotestamentarias no son un obstáculo a la estricta fe monoteísta, que Jesús y los apóstoles han heredado del Antiguo Testamento y han proclamado sin reservas. Como ya hemos señalado al comienzo de ese capítulo, este Dios uno y único se nos revela en el Nuevo Testamento como el Padre de Jesús. Éste, el unigénito y el enviado de Dios, aparece en no pocas ocasiones unido al Dios único en la fe y en la confesión: cf. Jn 17,3; 1 Cor 8,6; 1 Tim 2,5; Rom 10,9. De Jesús se predican con frecuencia títulos divinos, y en algunos textos, no muchos pero sí significativos, es llamado incluso directamente «Dios». Según el prólogo del evangelio de Juan el Logos era Dios. Se usa la palabra θεός sin artículo, como predicado, mientras que se habla del Padre como ὁ θεός (cf. Jn 1,1s). Una posible lectura de Jn 1,18 es «Dios unigénito» (en lugar de Hijo); también aquí faltaría el artículo. En Jn 20,28 hallamos la confesión de fe de Tomás, «Señor mío y Dios mío» (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου) con el artículo que acompaña los dos títulos. Esta confesión de fe es de algún modo la culminación del evangelio de Juan. Y leemos en 1 Jn 5,20: «Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha hecho penetrar en el conocimiento del Dios verdadero, y nosotros estamos en el Dios verdadero, porque estamos en su Hijo Jesucristo. Él es el Dios verdadero y la vida eterna». La divinidad de Jesús está claramente afirmada, junto a la del Padre y en relación con ella. El Padre es el Dios verdadero, pero también lo es el Hijo; también respecto de él se usa el artículo, *el* Dios verdadero. El título de «Hijo», que aquí encontramos unido al de Dios, es el que en el Nuevo Testamento y en la tradición explicará con más profundidad la identidad de Jesús. La relación de estos dos títulos muestra que Jesús es Dios siendo el Hijo. Se ha llegado a pensar que éste es el pasaje que en términos más explícitos afirma la divinidad de Jesús en todo el Nuevo Testamento[183]. Debemos notar también que en el evangelio de Juan aparece con frecuencia en labios de

[183] Cf. R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, Barcelona 1980, 312-314.

Jesús la expresión «Yo soy» , que recuerda sin duda a Ex 3,14 (cf. también Gn 26,24; Ex 6,6; Lev 18,4-5; Dt 32,39; Is 43,10-11). Especialmente significativos son los pasajes en los que la expresión aparece en sentido absoluto (cf. Jn 8,24.28.58; 13,19). En otros lugares la expresión aparece con predicados, sobreentendidos (cf. Jn 6,20; 18,5-6, cf. Mc 6,50) o explícitos (cf. Jn 6,35.51, el pan del vida; 8,12, la luz del mundo; 10,7.9, la puerta; 10,11.14, el buen pastor; 11,25, la resurrección y la vida; 14,6, el camino, la verdad y la vida; 15,1,5, la vid)[184]. No podemos pensar que la frecuencia de la expresión en el cuarto evangelio sea simplemente casual.

También algunos textos paulinos parecen referirse a Jesús como Dios, aunque no se disipen todas las dudas respecto al sentido de los mismos; así Rom 9,5: «...y los patriarcas, de los cuales también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos». Parece que se llama a Cristo "Dios", éste el sentido que se deduce con más probabilidad del ritmo de la frase, aunque no se pueda excluir que el final del versículo se trate de una exclamación de alabanza dirigida al Padre. Según Tit 2,13, esperamos «la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo»; expresiones parecidas se hallan en 2 Pe 1,1: «la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo». Parece que sería algo forzado pensar que «Dios» se refiere en estos casos al Padre y que el «salvador» es Jesús, aunque no se puede excluir absolutamente. Tenemos que referirnos por último a Heb 1,8-9, donde en clara referencia a Cristo se cita el Sal 45 (44) 7-8: «Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos... Te ungió, ¡oh Dios!, tu Dios».

Jesús nos es presentado por tanto como «Dios» en el Nuevo Testamento, en algunos pasajes con plena claridad, aunque en otros no pueda eliminarse una sombra de duda. Pero estos textos, no muchos en número, no son los únicos importantes para nuestro propósito. Se han de leer en el conjunto del mensaje neotestamentario, que nos presenta a Jesús en su relación única e

[184] Cf. O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología II. Meta y misterio,* Madrid 2006,112-113; J. Gnilka, *Teologia del Nuovo Testamento* (cf. n. 153), 238-244; J. Ratzinger-Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth,* 397-407, especialmente en la cruz aparece que Jesús "es" (cf. Jn 8,28).

irrepetible con el Padre, que lleva a cabo el misterio de salvación que Dios ha pensado desde la eternidad, que después de la resurrección vive en comunión plena con Dios, sentado a su derecha, que desde antes de la creación existe en la gloria del Padre[185].

Algo semejante podemos decir del Espíritu Santo. En este caso no tenemos ninguna afirmación explícita del Nuevo Testamento que nos hable de su divinidad. Ciertamente algunos de los textos que hemos mencionado en la exposición precedente tienen difícil explicación si esta divinidad no se presupone: p. ej., el Espíritu escruta las profundidades de Dios (1 Cor 2,10-12); «el Señor es el Espíritu», que comúnmente se entiende como referido al Espíritu Santo (2 Cor 3,17). Una especial relación con Dios se pone también de manifiesto en Hch 5,3-4. Pero es de nuevo su asociación al Padre y al Hijo en la realización del misterio de la salvación lo que lo coloca con más claridad de la parte de Dios y no de la criatura. La obra de salvación que Cristo ha realizado de una vez para siempre (cf. Heb 7,27; 9,12; 10,10) no alcanza sus frutos en los hombres si no es por la acción del Espíritu Santo.

Antes que una doctrina elaborada sobre la Trinidad, el Nuevo Testamento nos muestra con claridad una estructura trinitaria de la salvación: una iniciativa que viene del Padre que envía a Jesús al mundo, que lo entrega a la muerte (en los términos que conocemos) y que lo resucita de entre los muertos; la obediencia de Jesús que por amor se entrega por nosotros, el don del Espíritu por Jesús de parte del Padre después de la resurrección, que habilita al hombre para la vida nueva y para configurarse con Jesús en su cuerpo que es la Iglesia. Sin la intervención conjunta, y a la vez específica, de cada uno de estos «tres», ni el mundo ni cada hombre en particular pueden alcanzar la salvación.

A esta línea que podríamos llamar «descendente», Padre-Hijo-Espíritu Santo, de Dios al hombre, corresponde también

[185] Sobre el proceso histórico que llevó muy pronto a la consideración de Jesús como Dios, ya entre los círculos judeocristianos se puede ver los estudios de L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity,* Cambridge 2003; *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus,* Grad Rapids, Michigan- Cambridge 2005.

en el Nuevo Testamento otra que podemos llamar «ascendente»: el don del Espíritu enviado a nuestros corazones nos une a Jesús y por éste tenemos acceso al Padre. Espíritu-Hijo-Padre, sería el orden del camino del hombre a Dios, posibilitado porque antes Dios en su Hijo y su Espíritu ha venido a nosotros[186]. Así en el Espíritu Santo que a todos nos une, por medio de Cristo, tenemos acceso al Padre: «Pues por él [Cristo] unos y otros [los judíos y los gentiles] tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2,18). El Hijo y el Espíritu Santo aparecen en el Nuevo Testamento unidos al único Dios. Lo veremos a continuación más explícitamente examinando algunos textos de estructura triádica, en los que se menciona al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

2. *Algunos textos triádicos*

Hay en el Nuevo Testamento confesiones de fe cristológicas, que con frecuencia incluyen una mención del Padre (cf. Flp 2,11; Rom 10,9; 1 Cor 15,3-5). Otros pasajes, aunque no tengan este carácter de confesión de fe, muestran una estructura triádica. En ellos el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo aparecen juntos. Estos textos, aunque pueden ser antiguos, en el conjunto del Nuevo Testamento son un punto de llegada más que de partida. Al juntar en una breve fórmula a las tres «personas», muestran la peculiar unidad entre ellas que ya todo el Nuevo Testamento atestigua. En ellos se expresa sintéticamente la estructura trinitaria de la acción divina que encontramos en todo el Nuevo Testamento y que es el camino que nos puede llevar a la reflexión sobre la Trinidad en sí. Son numerosos los textos en los que de alguna manera se pueden hallar rastros de esta estructura; muchos de ellos han sido ya citados en el curso de la precedente exposición. Por ello nos limitamos ahora a aquellos en los que esta estructura aparece de modo más explícito:

[186] Ambrosio de Milán, *De Spiritu sancto* II 12,130 (Opera 16, 242-244): «Ex uno enim spiritu, per unum filium, in unum patrem cognitio nostra procedit, ex uno patre, per unum filium, in unum spiritum sanctum bonitas et sanctificatio...».

El primer lugar debe corresponder a la fórmula bautismal, según Mt 28,19: «Id pues y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». No hace falta insistir en la importancia que en la tradición y en la vida de la Iglesia ha tenido este texto fundamental. Afirma a la vez la pluralidad de las personas y la unidad de las tres (el nombre, en singular)[187]. Si el uso litúrgico de la Iglesia primitiva puede haber influido en la forma definitiva de este verso es cuestión que aquí puede quedar abierta. Pero es importante notar que esta fórmula tan central se encuentra en un contexto bautismal. La teología trinitaria trata de dar razón de la fe del bautismo. A diferencia de lo que veremos en los pasajes siguientes este texto nos ofrece el orden que se hará tradicional en la enumeración de las tres personas, y que responde a su vez al orden histórico salvífico «descendente» al que hace poco nos hemos referido. El bautizado, por este hecho mismo, queda referido al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Este mandato bautismal ha de verse en relación con el bautismo de Jesús en el Jordán[188].

2 Cor 13,13: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros». Es en la carta la despedida de Pablo, que en nuestra praxis litúrgica actual se ha convertido en saludo de acogida al comienzo de la celebración eucarística[189]. La «gracia» puede identificarse con Jesucristo mismo. Dios (el Padre) es en el Nuevo Testamento el primero que nos ama y la fuente del amor. El Espíritu Santo es principio de comunión entre Dios y los hombres y a la vez entre los hombres entre sí; ambos elementos pueden estar presentes en la intención de Pablo (gen. objetivo y subjetivo).

[187] B. Maggioni, *La Trinità nel Nuovo Testamento*: ScCat 116 (1990) 7-30, 29: «Esta fórmula trinitaria de Mateo es importante, porque no solo afirma la distinción de las Personas, sino también su unidad (*en el nombre*, en singular). Y muestra cómo la existencia cristiana se desenvuelve por completo, desde el comienzo – precisamente desde el bautismo – en el ámbito del la acción de la Trinidad». Cf. Ambrosio de Milán, *De Fide* I 1,6 (Opera,15,54-55).

[188] Cf. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* I, Freiburg-Basel-Wien 1988, 78s.

[189] Cf. 1 Cor 16,23; Gál 6,18; Flp 4,23, etc. donde Pablo habla únicamente de la «gracia de Jesucristo». La fórmula de 2 Cor es una explicitación y ampliación de esta otra más habitual.

1 Cor 12,4-7: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios el que obra todo en todos». El orden es aquí el «ascendente» a que nos hemos referido. Los carismas se unen específicamente al Espíritu Santo, los «ministerios» al «Señor» (notemos la correspondencia servicio/ Señor), y todo procede en último término de Dios Padre, único principio de la divinidad y de la obra de salvación.

Gál 4,4-6: el texto que nos ha servido de guía en este capítulo nos ofrece también un buen ejemplo de texto triádico. Del Padre viene la iniciativa de la misión del Hijo y del Espíritu, en su orden y mutua interacción.

Podríamos volver a mencionar los textos del Paráclito en el evangelio de Juan[190]. Otros pasajes paulinos muestran también, con mayor o menor claridad, un ritmo trinitario: Rom 8,14-17; 1 Cor 6,11; Ef 2,18; 4,4-6; 2 Tes 2,13-14; Tit 3,4-7; también 1 Pe 1,2, etc. No se trata de un elenco exhaustivo. Todos estos pasajes indican que, en la conciencia de los autores del Nuevo Testamento, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se hallan unidos de un modo único y muy peculiar. Tocará a la ulterior reflexión de la Iglesia explicitar lo que aquí se halla *in nuce* y hacer ver cómo esta unidad de los tres no se opone al monoteísmo, sino que es su más legítima y genuina expresión.

Estos textos incipientemente «trinitarios» no han de verse como el único punto de partida de la doctrina trinitaria de la Iglesia. Solamente tienen sentido a la luz de la economía de la salvación que Dios revelado como el Padre de Jesús lleva a cabo con la mediación de éste y en el Espíritu. Es la experiencia de la vida de Jesús[191] y de los primeros instantes de la vida de la Iglesia la que lleva a contemplar juntos a estos «tres». Por una parte, Jesús nos revela a Dios como Padre y nos da el Espíritu Santo que sobre él ha reposado. Por otra, sólo a partir de su relación con el Padre y de la unción del Espíritu, en virtud de la cual ha llevado a cabo la misión que el propio Padre le ha confiado, sabemos quién es Jesús, el Hijo de Dios, el Señor y el Cristo. La fe en Jesús no puede expresarse por tanto en todas sus dimensiones si no es en la asociación de Padre, Hijo y Espíritu Santo. En este sentido, decíamos, estas fórmulas son de llegada más que de partida. Pero en cuanto presentes en el Nuevo Testamento y de algún modo síntesis de todo su mensaje, son, especialmente la fórmula bautismal, un punto obligado de referencia para la reflexión posterior, unidas y nunca separadas del conjunto de la historia que les ha dado origen y de la cual extraen su significado.

[190] Se ha llegado a ver incluso en Ap 1,4-5 una referencia a la Trinidad; cf. E. Corsini, *Lo Spirito nell'Apocalisse* (cf. n. 172) 275-276.

[191] B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993, 91: «La experiencia trinitaria de Jesús se hace también la experiencia trinitaria de su Iglesia. Y como la experiencia trinitaria está en el centro de la vida di Jesús, de manera semejante la experiencia trinitaria está en el centro de la vida de la Iglesia».

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Nuestro intento en este capítulo no ha sido sólo el de llevar a cabo un estudio bíblico, sino bíblico-sistemático. No hemos querido explicar sólo lo que se nos dice sobre la Trinidad en el Nuevo Testamento, sino cómo el misterio de Dios se revela en la vida de Cristo y en la de la primera comunidad cristiana. Esta revelación del misterio de Dios no es una «información» neutral, sino una inserción del hombre en la vida divina (cf. Ef 2,18). Hemos utilizado para ello los datos bíblicos, pero también nos hemos servido de la tradición patrística y de la reflexión sistemática sobre estos datos. Hemos tratado de hacer una teología de algunos misterios de la vida del Señor desde el punto de vista de la revelación de Dios en ellos. Tracemos ahora, al final de este largo capítulo, un breve balance de los resultados obtenidos.

– La revelación del Dios trino no acontece sólo con palabras, sino con el envío al mundo por parte del Padre de su Hijo Jesús, de toda su vida entre los hombres hasta su muerte y resurrección, y con el envío del Espíritu. El texto de Gál 4,4-6 que nos ha servido de guía es especialmente significativo. La salvación del hombre consiste en la «filiación», y a hacerla posible van ordenadas las misiones de Cristo y del Espíritu.

– Estas dos misiones no son independientes entre sí, sino que están íntimamente relacionadas. Son dos momentos inseparables de la realización del designio salvador de Dios. Su articulación interna se descubre en la vida de Jesús, en especial en su

misterio pascual, y en los primeros momentos de la vida de la Iglesia (Pentecostés).

- El Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han llegado a la conclusión, fundada en los datos de la vida, muerte y resurrección de Jesús, de que él es el Hijo de Dios venido a este mundo. Pero Jesús no es solamente el Hijo de Dios encarnado, sino también el portador del Espíritu. De ahí toda nuestra teología de la unción. Hemos señalado que, durante mucho tiempo, esta unción se confundió con la encarnación, y pasó a un segundo plano en la reflexión teológica el dato bíblico de Jesús poseedor del Espíritu, en el que ha sido ungido. La teología actual ha deslindado mejor los campos, siguiendo la antigua tradición de los Padres. Sobre Jesús, que es personalmente el Hijo, ha actuado el Espíritu. Por la acción del Espíritu Jesús se ha entregado a la muerte y ha resucitado. La iniciativa es últimamente del Padre.

- El misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús es un momento especialmente importante de la revelación del misterio de Dios. La capacidad del Hijo de Dios de salir de sí, de ir a buscar al hombre perdido donde se encontraba, en el alejamiento del Padre (misterio del «abandono»), no debe hacer olvidar que Jesús se entrega por obediencia y se confía a las manos de su Padre silencioso. En todo caso es la unidad de Dios Padre y del Hijo y su amor por todos nosotros el que aquí se muestra. El Padre, con la intervención del Espíritu Santo, es el agente principal de la resurrección de Jesús. En ésta se manifiesta la unidad del Padre y el Hijo. A la resurrección y exaltación de Jesús sigue la efusión del Espíritu Santo. El Espíritu es enviado por el Padre y por el Hijo. Con ello se muestra que Jesús resucitado, en su distinción respecto de Dios Padre, participa plenamente de su vida. Jesús envía el Espíritu que hemos visto recibe también del Padre.

- Lo anterior nos ha hecho ver que esta presencia del Espíritu en Jesús es algo dinámico, como dinámico el camino histórico que en cuanto hombre lo lleva al Padre. Por ello el Espíritu que Jesús da es el suyo: el suyo en el sentido de que viene de él, una vez resucitado, pero también en el sentido de que es el que ha actuado sobre él. El que puede hacer en los hombres lo que ha obrado en la humanidad de Cristo. Jesús es el hombre perfecto. Sólo por su inserción en el misterio trinitario pueden los hombres llegar a su plenitud como hijos de Dios, con Jesús y como Jesús: el Hijo de Dios se ha hecho hombre para que los hombres pudiéramos llegar a ser hijos de Dios. Todo esto no es posible sin su Espíritu.

- La salvación que el Padre quiere otorgar a los hombres se ha realizado y se realiza mediante Cristo y por la acción del Espíritu Santo. Esta obra de salvación muestra la unidad de los tres. Por ello ya en el Nuevo Testamento empezamos a notar la presencia de fórmulas triádicas, que en un modo sintético muestran esta dinámica trinitaria de la salvación. Aunque todavía no son fórmulas "trinitarias" más que un modo incipiente, van a ser en no pocas ocasiones el punto de partida de la reflexión posterior acerca del Dios uno y trino. Sólo en la economía de la salvación se nos puede abrir el camino a la reflexión sobre lo que es Dios en sí mismo.

Lo que estudiaremos a continuación al recorrer la historia del dogma trinitario nos hará ver el esfuerzo de la Iglesia por salvaguardar este kerigma del Nuevo Testamento y penetrar cada vez con más profundidad sus contenidos. El que se haya ganado en precisión conceptual o en profundidad especulativa no significa necesariamente que se diga más de lo que hallamos en el Nuevo Testamento. Es exigencia de preservación y recta interpretación de este mensaje lo que justifica el enorme esfuerzo de la teología desde los primeros tiempos hasta hoy para mostrar la coherencia de la fe en el único Dios uno y trino, que quiere introducir a los hombres en el misterio de su vida eterna y hacerles partícipes de la misma.

4
La preparación de la revelación del Dios Trino en el Antiguo Testamento

Este breve capítulo se configura como un apéndice del cap. anterior. Ya durante la exposición precedente hemos tenido ocasión de recurrir en algunas ocasiones al Antiguo Testamento, sea para mostrar la originalidad de Jesús respecto de él, sea para hacer ver cómo ciertas categorías del Antiguo Testamento son usadas en el Nuevo Testamento para hacer comprensible la revelación de Jesús. Hay que mantener a la vez tanto la originalidad del mensaje neotestamentario como la permanente validez del Antiguo Testamento para los cristianos. La distinción entre los dos testamentos no puede hacernos olvidar su unidad profunda, y viceversa[1]. Ya hemos tenido ocasión de señalar en nuestra introducción que sería demasiado simplista pensar que la revelación del Antiguo Testamento nos da a conocer al Dios uno y la del Nuevo Testamento al Dios en cuanto trino, aunque algo de verdad se encierre en esta afirmación. El Antiguo y el Nuevo Testamento en su unidad profunda nos han dado a conocer progresivamente la revelación de Dios, dirigida primeramente a su pueblo elegido, y después, en Jesús, a todas las naciones sin distinción. El Antiguo Testamento, ciertamente, no nos da a conocer a Dios en el misterio insondable de su triunidad. Pero no es ajeno a él. Es claro que no podemos buscar, como se ha hecho en la historia de la teología y tendre-

[1] Cf. DV 16, que alude a la famosa sentencia de san Agustín, *Quaest. in Hept.* 2,73 (PL 34,623): «Quamquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat».

mos ocasión de ver en nuestro recorrido histórico, afirmaciones claras sobre la Trinidad en los textos veterotestamentarios (p. ej. en el plural del Gn 1,26, «Hagamos al hombre...»). Pero las promesas de la presencia de Dios en medio de su pueblo, su cercanía a los hombres y especialmente a los pobres y desamparados, preparan ciertamente la revelación de la presencia de su Hijo en medio de nosotros compartiendo nuestra condición.

Todo el Antiguo Testamento, al preparar la venida de Jesús, prepara la revelación definitiva del Dios uno y trino. Una exposición completa de la cuestión de Dios en el Antiguo Testamento rebasaría ampliamente el objetivo que nos proponemos. Una selección aleatoria de temas, aunque interesantes en sí, no tendría tampoco mucho sentido en una obra como la presente. De entre una multitud de aspectos que podrían considerarse me detendré sólo en dos, que me parecen de especial relevancia para iluminar el mensaje neotestamentario: la revelación del nombre de Dios a Moisés, y la existencia en los diferentes escritos del Antiguo Testamento de ciertas figuras «mediadoras» de la presencia de Dios que, sin distinguirse adecuadamente de él, sirven para mostrarlo presente de modo peculiar en medio de su pueblo y en el mundo.

La revelación del nombre de Dios

La importancia que ya desde la perspectiva del Antiguo Testamento se atribuye a la revelación del nombre de Dios (Yahvé) en el Horeb y, por otra parte, la relevancia que en la tradición cristiana desde los comienzos ha tenido este pasaje justifican que le dediquemos nuestra atención:

> Dijo Dios a Moisés: 'Yo soy el que soy'. Y añadió: 'Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros'. Siguió Dios diciendo a Moisés: 'Así dirás a los hijos de Israel: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación (Ex 3,14-15).

Entre los diferentes nombres de Dios en el Antiguo Testamento, el de «Yahvé» tiene la primacía que le otorga el ser un

nombre revelado por Dios mismo[2]. Con esta denominación se ha dado a conocer el Dios de Israel a sí mismo. Pero el nombre no se ha de separar de los sucesos que acompañan a su revelación. El nombre indica la presencia activa de Dios[3]. Yahvé no se da a conocer en su misterio, tal como es, sino sobre todo como el que se va a mostrar a Israel, para liberarle, como antes se había mostrado a los patriarcas y los había guiado. Sólo así va a revelar algo de su esencia. Quién es Dios en sí mismo se manifestará en la «existencia relativa y eficaz, "yo estaré ahí (para vosotros)"»[4]. El nombre de Yahvé indica así la orientación futura de la actuación de Dios que estará con su pueblo. Su identidad más profunda se revelará en su actuación, en su ser para su pueblo. Con las diferentes experiencias históricas el nombre de Dios irá enriqueciéndose con nuevas connotaciones. Dios es el Señor del mundo y de la historia, es el Dios que revelándose, a la vez mantiene su misterio[5]. Pero se ha de tener presente que el ser y el actuar de Dios se corresponden, se armonizan entre sí. En su obrar concreto Dios dará a conocer su ser, en la guía del pueblo elegido, en la liberación de Egipto que seguirá casi inmediatamente a esta revelación del nombre, y en toda la historia posterior del pueblo de Israel. Dios anuncia que sus intenciones se manifestarán en sus acciones futuras, que, en este momento, todavía se niega a revelar. «Lo que Dios quiere hacer comprender a Moisés es una expresión de su ser Dios, que se manifestará según su plan»[6]. El nombre de Yahvé equi-

[2] Cf. A. Marangon, *Dios,* en P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de Teología bíblica*, Madrid 1990, 441-463, esp. 444ss. Es también frecuente en el Antiguo Testamento (unas 2800 veces, aunque mucho menos que Yahvé, que aparece unas 6800) el nombre de El o Elohim (esta segunda forma es mucho más usada). Nombre que Israel ha tomado de la cultura ambiente y que ha seguido utilizando para subrayar la universalidad de su Dios Yahvé. Sobre los diferentes nombres de Dios en el Antiguo Testamento, B. Lang, *Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt*, München 2002, 245-260.

[3] Cf. H. Cazelles, *La Bible et son Dieu,* Paris [2]1999, 60.

[4] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 1969, 235; cf. también todo el contexto.

[5] Cf. F. Mussner, *JHWH, der nicht einleuchtende Gott Israels. Einige Überlegungen:* Trierer Theologische Zeitschrift 115 (2006) 50-59.

[6] B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1995, 91; ib., 92: «Dios se ha revelado a Moisés con su nombre eterno. Éste es el nombre que, a partir de ahora, el pueblo recordará en el

vale por tanto a «yo soy el que existo»[7], no en el sentido de una definición dogmática de un monoteísmo abstracto, sino en el de un monoteísmo práctico: Yahvé es para Israel el único que existe porque es su único salvador. Es el que hará salir al pueblo de Egipto (cf. Ex 3,9-11)[8]. De ahí la interpretación muy frecuente del nombre de Yahvé como «yo estaré con vosotros»[9]. Lo que es Dios en sí mismo se conocerá a partir de lo que será para su pueblo[10]. Dios estará con aquellos a quienes ama y salva.

---

culto por todas las generaciones. El nombre no es revelado para satisfacer la curiosidad de Israel, sino para ser el instrumento de una adoración continua». W. Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1980, 18-19: «El nombre de Yahvé no debe interpretarse a partir del verbo aislado *hyh*, sino a partir de la figura de dicción: "Yo soy el que soy". Tal figura debe compararse con la autoritaria sentencia de Ex 33,19: "Me compadezco de quien me compadezco y favorezco a quien favorezco". En esta figura de dicción resuena la soberana libertad de Yahvé que ni siquiera en el momento de desvelar su nombre se deja coger ni se sitúa al alcance del hombre... Según la afirmación de Ex 3,14, incluso cuando se designa por su propio nombre y lo revela al hombre, Yahvé sigue siendo "el Libre", el que sólo puede ser comprendido rectamente en la libertad de su propia autopresentación». Ib., 19-20. «En el único pasaje en que el Antiguo Testamento intenta ofrecer una explicación del nombre de Yahvé rechaza una "explicación" del nombre que encerrara a éste en la jaula de una definición. El AT intenta expresar que sólo se puede hablar de Yahvé observando atentamente cómo se manifiesta (en su actuación y en sus preceptos)».

[7] Otros prefieren el futuro, «yo seré el que seré», cf. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments 2. Thematische Entfaltungen*, Neukirchen 2001, 162-163.

[8] Cf. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid 1975, 343.345; cf. en general las pp. 330-347.

[9] J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993, 233, señala que en Mt 28,20: «yo estaré con vosotros día tras día hasta el fin de los siglos», Cristo cumple en plenitud este programa que Dios se ha trazado desde el comienzo. R. de Vaux, o.c., 347: «Ex 3,14 contiene en potencia los desarrollos que le dará la continuación de la revelación, y en esta perspectiva de fe se justifica el sentido profundo que leerán en él los teólogos. Sin salir de la Biblia, "yo soy el Existente" halla su eco y su comentario en el último libro de la Escritura "Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era y el que ha de venir, el Señor-de-todo" (Ap 1,8). El mismo nombre de Jesús (cf. Mt 1,21) indica esta continuidad: Dios está con su pueblo para salvarlo». E. Sanz Giménez-Rico, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid 2002, 202: «...Yahveh significa: yo estoy contigo».

[10] Cf. B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur 2. Les récits du salut*, Paris 1991, 74. También H.U. von Balthasar, *Gloria* 6, Madrid 1988, 58.

El sentido de este nombre se explicitará todavía más adelante cuando Dios habla de sí mismo en Ex 34,6-7: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad...»[11].

Este Dios que revela su nombre a Moisés y, a través de él, a todo el pueblo, es el único que libertará a Israel, que manifestará su poder en los acontecimientos de la historia sucesiva. Con este Dios celebrará el pueblo de Israel su alianza solemne, en virtud de la cual será para siempre el pueblo de su propiedad y la porción de su herencia: «Cuando el Altísimo repartió las naciones... fijó las fronteras de los pueblos... Mas la porción de Yahvé fue su pueblo, Jacob su parte de heredad» (Dt 32,8-9). «Él es nuestro Dios y nosotros su pueblo, el rebaño que él guía» (Sal 95,7). Esto excluye el culto a otros dioses, como expresamente se señala en Ex 20,2-3, la primera «palabra» del decálogo: «Yo Yahvé, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí». Esta pretensión de Yahvé de ser el único Dios para su pueblo está en la base del monoteísmo radical, que afirma ya claramente la existencia de un solo Dios (y no sólo que Israel no puede adorar más que a un solo Dios), que llegará a formularse con claridad en los profetas del final del exilio y en el libro del Deuteronomio[12]; así, p. ej., en el Deuteroisaías, con una evidente referencia al motivo de la revelación del nombre de Yahvé en el Éxodo:

> Vosotros sois mis testigos -oráculo de Yahvé- y mis siervos a quienes elegí, para que se me conozca y se me crea por mí mismo, y se entienda que yo soy. Antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá. Yo, yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay salvador. Yo lo he anunciado, he salvado y lo he hecho saber, y no hay entre vosotros ningún extraño. Vosotros sois mis testigos, oráculo de Yahvé, y yo soy Dios, lo soy desde siempre y no hay quien se libre de mi mano (Is 43, 10-13)[13].

[11] Cf. I. Sans, *Autorretrato de Dios*, Bilbao 1997.

[12] Cf. H. Cazelles, o.c., 112.

[13] Cf. también, entre otros lugares, Is 42,8; 44,6-8: «Yo soy el primero y el último... Vosotros sois testigos: ¿hay otro dios fuera de mí?»; 45,5-6: «Yo soy Yahvé, no hay ningún otro...»; 45, 18-19.21; 46,9. Afirmaciones que encuentran ya su preludio en Jer 31,35; 32,17.27: «Mira que yo soy Yahvé, el Dios de toda carne». Estos textos y otros semejantes surgen de la experien-

> Reconoce pues y medita en tu corazón que Yahvé es el único Dios allá arriba en el cielo, y aquí abajo en la tierra; no hay otro (Dt 4,39; cf. Dt 4,35; 6,4; 7,9)[14].

Advertíamos ya en el capítulo precedente cómo en el Nuevo Testamento, y, en particular, en el evangelio de Juan, la revelación del nombre de Dios en el Éxodo servirá como medio para expresar la profunda identidad divina de Jesús.

---

cia de la destrucción del templo. Esta catástrofe no puede significar que otros dioses son más poderosos que Yahvé. Por el contrario en este momento parece claro que la historia de Israel se ha de ver en el contexto de la historia universal cuyo principal agente es el mismo Yahvé que todo lo rige y gobierna. Estos acontecimientos hacen pensar a la vez en la infidelidad del pueblo. Cf. E. Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung-Profil-Relevanz*, en Th. Söding (Hrsg.), *Ist der Glaube Feind der Wahrheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, Freiburg in B. 2003,9-52, 44. Sobre la relación de este monoteísmo explícito con el desarrollo de la fe en la creación cf. L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato-Roma [4]2007, 18ss.

[14] Cf. N. Mac Donald, *Deuteronomy and the Meaning of Monotheism*, Tübingen 2003; F. Hahn, *Der christliche Gottesglaube in biblischer Sicht:* MunTtZ 55 (2004) 194-206, esp. 197-197; S. Petry *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bildverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechielbuch*, Tübingen 2007. Las etapas de la evolución del monoteísmo en Israel se hallan resumidas en H. Vorgrimler, *Doctrina teológica de Dios*, Barcelona 1987, 59s: una primera fase marcada por la lucha contra el dios Baal en el s. IX a.C., iniciada por el profeta Elías; solo hay que adorar a Yahvé. La segunda fase marcada por Oseas, hacia el 740 a.C.; se ha de adorar a Yahvé despreciando a los demás dioses. Una tercera fase es la reforma cultual de Ezequías (728-699), caracterizada por la lucha contra al culto a las imágenes en el reino del Norte. La cuarta fase es la reforma de Josías (641-609) con la centralización del culto en Jerusalén; Sofonías, Ezequiel y Jeremías se comprometen en este movimiento monoteísta. La quinta y última fase, después del 586; con el exilio, irrumpe el monoteísmo: no hay más Dios que Yahvé, en términos absolutos; así aparece en el Deuteronomio y el Deuteroisaías. Cf. también S. Sattler-Th. Schneider, *Dottrina su Dio*, en Th. Schneider (ed.), *Nuovo corso di dogmática*, Brescia 1995, vol I, 65-144, esp. sobre esta cuestión, 84-92; J.M. Van-Cangh, *Les origines d'Israel et la foi monoteïste*: RThLou 22 (1991) 305-326; 457-487; id., *Les origines d'Israel et du monothéisme: institution et/ou charisme*, en A. Melloni-D. Menozzi-G. Ruggieri-M. Toschi (ed.), *Cristianesimo nella Storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, 35-88; B. Lang (Hrsg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981; E. Haag (Hrsg.), *Gott der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Freiburg 1985; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996, 129-163; P. Coda, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993,

LAS FIGURAS DE MEDIACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La trascendencia de Dios es claramente una constante en la enseñanza del Antiguo Testamento, pero a la vez su actuación y su presencia en medio del pueblo constituye una doctrina asimismo central. Nos lo ha puesto ya de manifiesto nuestra exposición precedente. Entre los medios de que se sirven los escritos veterotestamentarios para mantener la tensión entre la trascendencia de Dios y su carácter misterioso por una parte, y su capacidad de hacerse presente en el mundo por otra, revisten especial importancia algunas figuras «cuasidivinas» de mediación; éstas, en la multiplicidad de sus formas, permiten vislumbrar la riqueza interna del ser divino, presupuesto de la variedad de estas manifestaciones exteriores. Es claro que no debemos pensar en seres distintos de Dios, en una distinción de personas[15], aunque en ciertos momentos estas figuras mediadoras puedan aparecer casi como «hipostatizadas». No debemos hacer lecturas precipitadamente trinitarias del Antiguo Testamento. Pero sin forzar en absoluto los textos, es lícito interpretar estas mediaciones como momentos de una preparación más explícita hacia la revelación del Dios trino en el Nuevo Testamento. Esta apreciación es tanto más legítima cuanto que, de hecho, el mismo Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia se han servido de estas figuras, que resultaban conocidas para los lectores u oyentes familiarizados con las escrituras de Israel, para iluminar la novedad de la revelación evangélica; en particular para poner de relieve la identidad de Jesús y del Espíritu Santo y su pertenencia al ámbito divino en su distinción respecto del Padre. Teniendo en cuenta estos pre-

---

19-81; L.F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino*, Pamplona 1998,41-65; E. Zenger, *Der Monotheismus Israels...* (cf. la nota precedente); B . Lang, *Jahwe der Biblische Gott* (n. 2), 228-235, diversos factores han intervenido en el desarrollo de la fe monoteísta en Israel, algunos externos al pueblo, otros internos, movimientos de fe en Jahvé, inspirados por los profetas, que consiguen hacer que la fe en Jahvé ocupe el centro de la vida religiosa.

[15] En algunos lugares del Antiguo Testamento Dios habla en plural: cf. 1,26; 11,7; para un repaso de los distintos elementos que han llevado a ver en el AT una preparación de la doctrina trinitaria, cf. B.Th. Viviano, *The Trinity in the Old Testament. From Daniel 7:13-14 to Matthew 28:19:* Theologische Zeitschrift 54 (1998) 193-209.

supuestos, damos unas breves indicaciones sobre estas concretas figuras «mediadoras»[16].

Se habla en el Antiguo Testamento del *ángel de Yahvé*. Esta expresión indica una cualificación peculiar de alguno de los seres que aparecen designados como «ángeles», que acompañan a Dios y lo alaban (cf. Sal 103,20)[17]. El ángel de Dios aparece como el que ayuda y guía a Israel en la salida de Egipto y en la peregrinación por el desierto (cf. Ex 14,19; 23, 20.23; 32,34; 33,2; Núm 20,16). Guía los pasos del enviado de Abraham para buscar una esposa para Isaac (cf. Gn 24 7.40). También puede ser juez, o castigador (cf. 2 Sam 14,17; 24,16ss). Un ángel es enviado al profeta Elías en su peregrinación hacia el Horeb (cf. 1 Re 19,5ss) y en otros momentos de su ministerio profético (cf. 2 Re 1,3.15). El arcángel Rafael acompaña a Tobías (cf. Tb 6,4, etc.). Pero no es la enseñanza del Antiguo Testamento acerca de los ángeles en general lo que debemos exponer ahora. Desde nuestro punto de vista ofrecen especial interés algunos pasajes en los que el «ángel de Yahvé» no puede distinguirse adecuadamente de Dios mismo, porque tanto su apariencia como su lenguaje son los de Dios. Así p. ej. en la aparición a Agar, según Gn 16,7.9s.13; igualmente en la aparición a Jacob, en Gn 31,11.13. En estos casos empieza hablando el ángel del Señor que después se identifica con el Señor mismo. En la narración de la teofanía del Horeb, previa a la revelación del nombre de Dios a Moisés (Ex 3,2.4ss), se produce el mismo fenómeno. También el ángel resulta ser el mismo Dios en la aparición a Gedeón de Jue 6,11s.14. Igualmente en el anuncio del nacimiento de Sansón (cf. Jue 13,12-23). La figura del «ángel», si no se identifica del todo con Dios, al menos no puede distinguirse de él adecuadamente; en todo caso ayuda a poner de relieve la incomprensibilidad del que se manifiesta bajo esta apariencia.

Todavía más importancia ofrece la figura de la *palabra de Dios*[18], que aparece en múltiples contextos. Ante todo debemos

[16] Cf. R. Schulte, *La preparación de la revelación trinitaria* en MySal II/1, 77-116, en especial 93-102; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 146-153;

[17] Cf. también D.N. Freedman-B.Z. Willonghby, *mal'ak*, en TWAT, 4, 895-904.

[18] Cf. W.H. Schmidt, *dabar* en TWAT 2, 101-133; G. Gerleman, *dabar*, en E. Jenni-C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento* I, Torino 1978, 375-383.

tener presente la importancia de la palabra de Dios dirigida a los profetas, la que ellos oyen y les impulsa a predicar y a transmitirla al pueblo (cf. Is 6,9; Ez 10,5; Jer, 1,4.11; Am 1,4.7 etc). Los oráculos proféticos comienzan con frecuencia con la expresión: «Así habla Yahvé...» (p. ej. Is 43,1.14). O también: «fue dirigida la palabra de Yahvé,...» (p. ej. Jer 1,4). Esta palabra es poderosa, irresistible, domina al profeta (cf. Am 3,8, Ez 2,8ss, y sobre todo Jer 20,8ss), lo transforma y lo convierte en enviado de Dios que habla en su nombre.

Además de palabra profética, la palabra de Dios es enseñanza, es revelación, mandato del Señor. Los «mandamientos» del Decálogo son «palabras» (cf. Ex 20,1; 24,3.4.8; 34,27s)[19]. Moisés es el primer receptor de las palabras y encargado de transmitirlas al pueblo (cf. Ex 3,4; 4,2; 5,3, etc.). Por estas palabras el pueblo de Israel ha sido constituido «pueblo de Dios» (Ex. 24,8; 34,27). En el Deuteronomio aparecen todos estos elementos con especial claridad. Las prescripciones divinas que Moisés transmite al pueblo muestran la grandeza de Dios (Dt. 4,5-8). Esta palabra es la promesa de la salvación si el pueblo la cumple fielmente (cf. Dt 4,1-2; 5,1-33; 6,17, etc.).

Por último la palabra es la ejecutora de la voluntad de Dios, en la creación[20], pero también en la guía del pueblo. La palabra participa así del poder divino. La creación por el poder de la palabra se pone de relieve claramente en Sal 33,6: «Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos...»; Sab 9,1: «Dios de los Padres... que con tu palabra hiciste el universo...»; y «por su palabra todo está en su sitio» (Eclo 43,26). De modo más indirecto se señala que todo viene a la existencia por la palabra del Creador en Gn 1, 3ss: «y dijo Dios...»; Is. 48,13 etc. La palabra de Dios se convierte en una fuerza presente y viva, que Dios envía para librar a los que le suplican auxilio (cf. Sal 107,20), en la que el justo confía (cf. Sal 119,81.114.147; 130,5). La palabra es enviada al mundo para cumplir la voluntad de Dios: «Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá sino que empapan la tierra... así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí vacía, sin que haya realizado mi

[19] Cf. W.H. Schmidt, o.c. en la n. anterior, 110ss.

[20] Para más información, L.F. Ladaria, *Antropologia teologica* (cf. n. 12), 82-84.

voluntad y haya cumplido aquello a lo que la envié» (Is. 55,10s); «Dios envía su palabra a la tierra, y aquélla corre veloz...» (Sal 147,15). Cuando Dios pronuncia su palabra, ésta produce el efecto pretendido (cf. Ez 12,25-28). La palabra de Dios baja del cielo como un guerrero (cf. Sab 18,15).

La *sabiduría* divina[21] es otra de las figuras del Antiguo Testamento que preparan la revelación del Dios trino. Esta «sabiduría» se refiere en primer lugar al ámbito del recto obrar humano, posible sólo si Dios la concede. Es por tanto un bien divino (Job 12,13), que está más allá del alcance de todo ser viviente, más valiosa que el oro y las piedras preciosas (cf. Job 28,14-28).El hombre la puede conseguir sólo como un don de Dios por el que ha de suplicar, que no puede ser nunca una conquista del ser humano (cf. 1 Re 3,12). Esta sabiduría divina se hace presente en la creación del mundo (cf. Jer 10,12; Prov 3, 19; Sal 104,24). El hombre es «sabio» en cuanto se acomoda a la sabiduría de Dios, ya que ante el Señor la sabiduría humana no tiene ningún valor (cf. Prov 21,30). Así en el temor de Dios está el comienzo de la sabiduría para el hombre (Prov 1,7; 9,10). El hombre ha de buscar esta sabiduría desde el comienzo hasta el final de su vida (cf. Eclo 51,13-14; Sab 8,2.9, ejemplo de Salomón).

Especial interés revisten para nosotros algunos textos en los que la sabiduría aparece como «personificada» y preexistente al mundo que contribuye a crear. Con ella se identifica probablemente en estos pasajes el designio eterno de creación que confiere al mundo su orden. El ejemplo más interesante en este sentido nos lo ofrece Prov 8-9:

> Yahvé me creó primicia de sus caminos, antes de sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio, antes que la tierra... Antes que los montes fuesen asentados, antes que las colinas, fui engendrada... Cuando asentó la tierra allí estaba yo... yo estaba allí, como arquitecto... jugando por el orbe de la tierra, y mis delicias eran los hijos de los hombres (Prov 8,22-31)[22].

[21] Cf. M. Gilbert, *Sabiduría* en P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, 1711-1728, esp. 1723ss.

[22] Esta generación de la sabiduría eterna es de algún modo una prefiguración filial; cf. H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, 117.151.

> La Sabiduría ha edificado una casa, ha labrado sus siete columnas, ha hecho su matanza, ha mezclado su vino... (Prov. 9,1-2).

También Eclo 24 ofrece características semejantes: «La Sabiduría hace su propio elogio, en medio de su pueblo se gloría. En la asamblea del Altísimo abre su boca, delante de su poder se gloría. Dice: "He salido de la boca del Altísimo..."» (Eclo 24,1-3; cf. también la continuación). Citamos por último un pasaje del libro de la Sabiduría, que muestra más claramente que los citados hasta ahora a la Sabiduría como unida a Dios y perteneciente a él como emanación inseparable:

> Cuanto está oculto y cuanto se ve, todo lo conocí, porque la que todo lo hizo, la Sabiduría, me lo enseñó. Hay en ella un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, perspicaz, inmaculado, claro impasible, amante del bien, agudo, incoercible, bienhechor, amigo del hombre... que todo lo observa, penetra todos los espíritus, los inteligentes, los puros, los más sutiles. Porque a todo movimiento supera en movilidad la Sabiduría, todo lo atraviesa y penetra en virtud de su pureza. Es un hálito del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente... Es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad. Aun siendo sola, lo puede todo... (Sab 7, 21-27; cf. la continuación)[23].

La Sabiduría es también según este pasaje artífice de todo, está en todas partes, emana de Dios, lo gobierna todo (cf. Sab 8,1). Debemos notar también en este último texto una aproximación de las nociones de sabiduría y espíritu, que es propia en

[23] Sobre el sentido de la «personificación» en estos textos, M. Gilbert, o.c., 1726: «El problema de fondo es saber cómo expresar trascendencia e inmanencia divina. La sabiduría expresa, sobre todo en Sab 7-9, esta inmanencia o presencia de Dios en el mundo y en las almas de los justos, y, en este último caso, no estamos lejos del concepto cristiano de la gracia. Pero esta presencia divina le da también al mundo su coherencia (Sab 1,7), su sentido, su significado. A esta idea podemos reducir el concepto de orden del mundo, utilizado a propósito de Prov 8,22-31, a menos de ver ahí el proyecto creador y también salvador de Dios, proyecto considerado anterior a su realización. Dios se hace presente en la historia, y particularmente en la historia de Israel; y a esta presencia la llamamos nosotros revelación, según el designio original de Dios».

general del libro de la Sabiduría (cf. Sab 1,4-7). Esto nos abre al camino a la próxima noción que en seguida debemos estudiar.

El *espíritu* es la última figura de «mediación» a la que debemos dedicar atención. Son muchos los significados del término. Inicialmente indica, como es sabido, el aire, el viento, que es una fuerza que no puede ser controlada por el hombre. Por ello se puede relacionar fácilmente con la energía y el poder divino, superior a toda fuerza humana[24].

El Espíritu se pone en relación con la fuerza creadora de Dios. Aunque tal vez no sea ésta la característica más original del Espíritu, algunos textos que hablan de esta potencia cósmica son muy antiguos. Así por ejemplo es el viento que Dios hace soplar el que retira las aguas del mar Rojo y abre el paso a los israelitas (Ex 14,21; cf. 15,8), el poder cósmico está al servicio de la salvación del pueblo (cf. también Ex 10,13). Más directamente aparece el Espíritu en relación con la creación en Gn 1,2, el Espíritu de Dios aletea sobre las aguas; según Gn 8,1 el viento que Dios envía retira las aguas después del diluvio; en el Sal 33,6, se pone de relieve su poder creador en relación con la palabra; según Sab 1,7 «el Espíritu de Dios llena la tierra», en conexión muy estrecha con la Sabiduría (cf. ib. 1,6) a la que nos acabamos de referir. Según Sab 12,1 «tu espíritu imperecedero está en todas las cosas». En relación con esta función cósmica en la creación debemos mencionar la importancia del Espíritu para la vida en general y la del hombre en particular, que depende siempre de la acción de Dios: cf. Job 27,3; 33,4; 34,14, y de manera especial Sal 104,29s: «Escondes tu rostro y se anonadan, les retiras tu soplo y expiran... Envías tu soplo y son creados, y renuevas la faz de la tierra».

En los libros históricos más antiguos aparece con frecuencia el Espíritu de Dios como la fuerza que irrumpe en determinadas personas de manera inesperada para la realización de empresas diversas. Así, según el libro de los Jueces, es el Espíritu el que impulsa a estos guías del pueblo (cf. Jue 3,10; 6,34, 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14); características parecidas reviste la actuación del

[24] Cf. entre la abundante bibliografía, Ch. Schütz, *Introducción a la Pneumatología*, Salamanca 1991, 159-167; M. A. Chevallier, *Aliento de Dios*, Salamanca 1982, 25-39; B.J. Hilberath, *Pneumatologia*, Brescia 1996, 29-50; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 29-40; J. Fernández Lago, *El Espíritu Santo en el mundo de la Biblia*, Santiago de Compostela 1998, 27-58.

Espíritu en el primer libro de Samuel (1 Sam 10,6.10; 11,6, el Espíritu que viene sobre Saúl). El Espíritu invade también a veces a algunos grupos de profetas (cf. 1 Sam 10,10). También se posa sobre David, y permanece sobre él más que sobre sus predecesores (1 Sam 16,13, cf. 16,14; 2 Sam 23,1-2).

El Espíritu obra también en los profetas; a él se atribuye la profecía misma, sobre todo a partir del exilio (Ez 2,2; 3,24; 11,1.5.24; también Os 9,7; también retrospectivamente Zac 7,12; Is 63,11). El portador del Espíritu más característico será el Mesías, el ungido del Señor, sobre quien el Espíritu reposará; ya en el primer Isaías aparece esta idea (cf. Is 11,1-4; 28,5-6). También el siervo de Yahvé será el destinatario de este don, que se une al anuncio de la salvación a las naciones (cf. Is 42,1-3, cf. también Is 61,1). Los tiempos mesiánicos serán caracterizados por una posesión general del Espíritu, que ya no será el patrimonio de unos pocos (cf. Is 44,3). En el profeta Joel la efusión universal del Espíritu se une a los acontecimientos del día de Yahvé, irrupción definitiva de Dios en la historia, momento en el que todos profetizarán (Jl 3,1-5). Esta profecía se ve cumplida el día de Pentecostés (cf. Hch 2,16-21).

El Espíritu es el comienzo de una vida nueva, de la renovación moral, para el pueblo y para cada uno de los individuos. Sobre todo en el profeta Ezequiel hallamos repetidamente esta idea: «...pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne...» (Ez 11,19; cf. 18,31; 36,26s). También se ha de notar aquí que esta efusión se contempla para el futuro. La vuelta del exilio y la reconstitución del pueblo es presentada por el mismo profeta con la metáfora de la resurrección por obra del Espíritu que vivifica los huesos secos (Ez 37,1-14; v. 14: «infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis, os estableceré en vuestro suelo y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago»). Otros escritos conocen también esta presencia del Espíritu en lo profundo del hombre, que queda así internamente transformado, aunque siempre en dependencia de esta presencia divina: «Crea en mí un corazón puro, renuévame por dentro con espíritu firme, no me rechaces lejos de tu rostro, no me quites tu santo espíritu» (Sal 51,13). De manera semejante, según el libro de la Sabiduría, el Espíritu, prácticamente identificado con la Sabiduría misma, habita en el interior del hombre: «En alma perversa no entra la Sabiduría, no habita

en un cuerpo sometido al pecado, pues el espíritu santo que nos educa huye de la doblez... La Sabiduría es un espíritu que ama al hombre...» (Sab 1,4-6); «¿Quién hubiera conocido tu voluntad si tú no le hubieses dado la Sabiduría y no le hubieses enviado de lo alto tu Espíritu santo?» (Sab 9,17)[25]. En otros escritos del Antiguo Testamento se encuentran también relacionadas las dos nociones (cf. Dt 34,9; Is 11,2; Job 32,8-9, etc.).

También en relación con el Espíritu se da en el Antiguo Testamento un cierto proceso de personificación, aunque no tan acusado como en el caso de la Sabiduría. El Espíritu de Dios va siendo cada vez menos una fuerza pasajera que irrumpe en un hombre en momentos de excepción, con una acción exterior y esporádica, para convertirse en un principio que, manteniendo su trascendencia, se hace interior al hombre y al pueblo para renovarlos en su conducta y hacer posible la vida según Dios y según su alianza.

Sin querer ver una revelación anticipada de la Trinidad divina en el Antiguo Testamento, podemos constatar que estas figuras preparan su revelación. La constatación está justificada *a posteriori:* el Nuevo Testamento y la tradición cristiana, como ya hemos indicado, se han referido a estas figuras mediadoras. Las tres primeras, la Palabra y la Sabiduría[26] sobre todo, han servido para interpretar la función salvífica y para afirmar la divinidad de Jesús. La continuidad, incluso terminológica, del Espíritu de Dios en los dos testamentos no necesita de especial comentario. Aunque no tenemos que infravalorar la novedad que supone la presencia del Espíritu en Jesús, el Cristo, el Mesías anunciado y esperado por los profetas, y el don de su mismo Espíritu que el Señor, una vez resucitado, hace a su Iglesia y a la humanidad. Algunos de los textos del Antiguo Testamento que acabamos de citar hablan del don del Espíritu en futuro. Sólo a la luz de la revelación definitiva en Jesús se puede apreciar el justo sentido de estas prefiguraciones veterotestamentarias.

[25] Los tres textos que acabamos de citar constituyen algunos de los pocos ejemplos en los que aparece la expresión "Espíritu santo" en el Antiguo Testamento; Cf. la n. 164 del cap. precedente.

[26] Aunque veremos que algunos Padres, en concreto Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lión, han unido la sabiduría con el Espíritu Santo. El libro de la Sabiduría, como ya hemos notado, es un precedente de esta conexión. El Nuevo Testamento no se refiere expresamente al Hijo como ángel, pero lo hace la tradición, con fundamento, en ocasiones, en los textos de las teofanías del Antiguo Testamento a que nos acabamos de referir.

B
La historia de la teología y el dogma trinitario en la Iglesia Antigua

5
Los padres apostólicos y apologetas

Un camino difícil de reflexión, desde la era apostólica hasta el final del s. IV, ha llevado a la formulación de los elementos fundamentales del dogma de la Iglesia sobre Dios uno y trino, y en concreto sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo en la unidad de la esencia con Dios Padre, con el que son un solo Dios. Seguiremos, en forma ciertamente abreviada, esta evolución en esta parte de nuestro tratado[1]. Al final completaremos nuestro panorama con un breve repaso de los documentos magisteriales más importantes sobre el tema trinitario en las épocas posteriores.

Los Padres Apostólicos

La unicidad de Dios es una constante fundamental del Nuevo Testamento, pero junto a esta afirmación, el mismo Nuevo Testamento nos presenta, unidos al Padre en la obra salvífica y en la fórmula bautismal, al Hijo y al Espíritu Santo. Jesucristo, el Hijo unigénito, es el único mediador entre Dios y los hombres, y aparece unido a Dios Padre también en la obra creadora. El Espíritu Santo está íntimamente unido al Padre y al Hijo en la realización de la obra salvadora. Nada tiene de

[1] Además de la bibliografía que iremos citando, se puede ver F. Courth, *Trinität. In der Schrift und Patristik*, Freiburg-Basel-Wien 1988; B. Sesboüé-J. Wolinski, *Le Dieu du salut*, Paris 1994; E. dal Covolo (a cura di), *Storia della Teologia I*, Bologna 1996; *Dio nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 14), Roma 1996.

particular por tanto que desde el comienzo estos «tres» aparezcan unidos en los escritos cristianos. Como en el Nuevo Testamento, en los antiguos escritos patrísticos «Dios» es en general el Padre. A él pertenece la iniciativa en la creación y en la salvación, él es quien envía al Hijo y al Espíritu Santo. No faltan en los escritos de estos primeros tiempos cristianos –juzgados desde el punto de vista de la evolución dogmática posterior– las lagunas y las imprecisiones. Pero también ellas son testimonio de una fe siempre en búsqueda de formulaciones más adecuadas para expresar lo que rebasa las palabras y los conceptos humanos.

1. *Clemente Romano*

Con la Carta a los Corintios del obispo de Roma san Clemente (+hacia el año 100) nos encontramos en el ambiente teológico romano del final del s. I. Las fórmulas trinitarias, más que la teología trinitaria, existen ya en Clemente. Citamos algunos de los textos más claros: «¿Por qué hay entre vosotros discordias... Acaso no tenemos un único Dios, un único Cristo, un único Espíritu de gracia derramado sobre nosotros?»[2]. No deja de ser curioso que sean las discordias en la Iglesia la ocasión que da lugar a esta fórmula triádica; pero en ella no se subraya la unidad de los tres, como tal vez sería de esperar, sino que cada uno de ellos es «único». En otro momento aparecen también mencionados los tres: «Porque vive Dios y vive el Señor Jesucristo, y el Espíritu Santo, la fe y la esperanza de los elegidos»[3]. Clemente conoce el Dios único (θεός), el Padre, junto al cual coloca al Señor Jesucristo, invocado también con el Padre. La mención del Espíritu en tercer lugar en estos pasajes no se ha de interpretar todavía necesariamente en el sentido estricto de la teología trinitaria; pero muestra que se afianza la tradición de juntar los tres nombres, de verlos unidos en la confesión de fe, de lo cual significa que los tres forman una unidad

[2] *1 Clem.* 46,6 (FP 4,130).

[3] Ib. 58,2 (144); cf. también 42,2-3 (124); 1,3-2,2 (70); en este último lugar se habla de la efusión del Espíritu, como en 46,6.

indisoluble en la conciencia creyente, aunque no se profundice aún doctrinalmente en el misterio[4].

El Padre es llamado θεός δεσπότης, señor de todo lo creado. La paternidad divina se refiere de manera específica a la creación:

> Fijemos los ojos en el Padre y Creador de todo el cosmos... Los cielos movidos por su gobierno se someten en paz. El día y la noche recorren la carrera impuesta por él sin que se estorben mutuamente. El sol, la luna y los coros de las estrellas recorren, según su mandato, en armonía y sin ninguna desviación, las órbitas que les han sido prescritas... El gran Creador y Señor del universo mandó que todas estas cosas se mantuvieran en paz y concordia, derramando el bien sobre todos, y sobreabundantemente sobre nosotros que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor Jesucristo...[5].

Solamente una vez se habla del Padre en relación explícita Cristo: «Fijemos los ojos en la sangre de Cristo, y reconozcamos qué preciosa es a Dios, su Padre...»[6].

Cristo preexiste a su encarnación. El Espíritu Santo ya hablaba de él antes de su venida, y él mismo habla ya en el Antiguo Testamento[7]. Pero no se trata de una noción muy precisa de la preexistencia. El Espíritu Santo, como ya hemos visto ha sido derramado sobre los cristianos. Ha hablado en el Antiguo Testamento[8]; también Pablo, y el mismo Clemente, escriben guiados por el Espíritu[9]. No hay todavía fórmulas claras sobre la divinidad del Espíritu Santo.

[4] J.P. Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, Zürich 1971, 65: «Clemente... no da muestras de haber entendido en profundidad estas fórmulas literarias que él mismo repite. Pero ahí están los textos, para testimoniar sobre las líneas de un desarrollo, más allá de la inteligencia o de la mentalidad de cada uno de los testigos».

[5] *1 Clem.* 19,2-20,12 (96-100); se trata de un bellísimo texto sobre la creación.

[6] *1 Clem.* 7,4 (FP 4, 70); Clemente se refiere también indirectamente a la generación del Hijo con la cita del Sal 2,7, en ib. 36,4 (118). Es difícil precisar el sentido que pueda tener esta cita, que no va acompañada de comentario. Jesús es el «cetro de la grandeza de Dios», ib. 16,2 (90).

[7] Cf. ib. 16,2.15 (90.92).

[8] Además de 16,2, cf. 8,1; 13,1 (80; 88).

[9] Cf. 47,3 (130); 63,2 (152).

Digamos una palabra sobre la llamada «segunda carta de Clemente» (hacia la mitad del s. II). En ella aparece Dios como Padre en relación con el envío al mundo de Jesucristo: «Al único Dios invisible, Padre de la verdad, que nos envió al Salvador y guía de la incorruptibilidad, por medio del cual manifestó la verdad y vida celeste...»[10]. Por otra parte se afirma la divinidad de Jesús: «es necesario que pensemos de Jesucristo como de Dios, como del *juez de vivos y muertos* (Hch 10,42) y es necesario que no tengamos en poca estima lo referente a nuestra salvación»[11].

2. *Ignacio de Antioquía*

Encontramos en el mártir san Ignacio (+en torno al 110) algunos puntos de contacto con Clemente Romano; también él relaciona de algún modo la unidad de la Iglesia y la «trinidad»: «...esforzaos en permanecer firmes... en la fe y en el amor, en el Hijo, en el Padre y en el Espíritu, en el principio y en el fin. Someteos al obispo y también los unos a los otros, como Jesucristo al Padre, según la carne, y los apóstoles a Cristo, al Padre y al Espíritu»[12]. Los cristianos son «piedras del templo del Padre, dispuestos a la edificación de Dios Padre, elevados a lo alto por la máquina de Jesucristo que es la cruz, y ayudados del Espíritu Santo que es la cuerda...»[13]. Las tres «personas» intervienen por tanto en la edificación de la Iglesia y en la salvación de los fieles. La fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es la base de la vida de la Iglesia. No faltan tampoco las afirmaciones

[10] 2 *Clem.* 20,5 (FP 4,208); ¿tiene la vida celeste relación con el Espíritu Santo?; cf. 14,5 (200), el Espíritu Santo da la vida y la incorruptibilidad; cf. J.P. Martín, *El Espíritu Santo...*, 161; se habla de Dios nuestro Padre en 14,1 (196).

[11] Cf. 1,1 (174); cf. 1,7; 2,7 (176; 178), de algún modo se anticipa aquí un argumento que será usado en tiempo de la crisis arriana: nuestra salvación depende de la divinidad del salvador; en este contexto Jesús es llamado Padre: 1,4 (174).

[12] *Mag.* 13,1-2 (FP 1,136)

[13] *Efes.* 9,1 (FP 1,112). Ib. 9,2 (112s): «Todos sois portadores de Dios y portadores de un templo, portadores de Cristo, portadores de lo santo (¿del Espíritu Santo?)».

de fe monoteísta; no debemos insistir en que el solo Dios de que se habla es el Padre, llamado con frecuencia así[14].

Jesucristo es llamado directamente «Dios» en algunas ocasiones[15]; es también «el conocimiento (*gnósis*) de Dios»[16]. Algunos pasajes parecen plantear, al menos de modo incipiente, el problema de la generación del Hijo: «Jesucristo salió de un solo Padre (ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα)»[17], y a continuación se especifica que Dios se ha manifestado por medio de Jesucristo, que es su Palabra salida del silencio[18].

El Espíritu Santo está presente en la generación humana y en la unción de Jesús[19]. Este Espíritu que actúa sobre Jesús y que es comunicado a la Iglesia «es de Dios (ἀπὸ θεοῦ ὄν)», y por esta razón no engaña; habla también a Ignacio[20].

3. *Epístola del Pseudobernabé*

La carta de Bernabé (finales del s. I-comienzos del II) conoce la preexistencia de Cristo a la encarnación; en efecto, a él se dirigía Dios cuando, según Gen 1,26, dijo: «*Hagamos* al hombre...»[21]. Esta exégesis, como tendremos ocasión de comprobar tuvo gran aceptación en la época patrística. A Jesús se le llama en dos ocasiones el «Amado»[22]. Es también el *Kýrios*, el Señor,

[14] Cf. *Magn.* inscr.; 3,1; 8,2 (FP 1,128; 132); *Filad.* 8,1; 9,1 (164; 166); *Efes.* inscr. (102). Cf. F. Bergamelli, *El Padre en Ignacio de Antioquía:* Salesianum 62 (2000) 421-431.

[15] Cf. *Efes.* inscr. (102); 1,1 (ib.), «la sangre de Dios»; 7,2, «Dios hecho carne» (110); *Rom.* 3,3 (152).

[16] *Efes.* 17,2 (120).

[17] *Magn.* 7,2 (132).

[18] *Magn.* 8,2 (ib.): «λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών».¿Se trata de recuerdos de la teología gnóstica, al menos en la terminología?; cf. A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh 1,3)*, Romae 1955, 37-40.

[19] *Efes.* 18,1: «el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo...»; cf. 17,1 (120). Nos hemos referido a estos textos ya en el cap. tercero.

[20] *Filad.* 7,1-2 (164); nueva coincidencia, en el último punto, con Clemente Romano.

[21] Cf. *Ep. de Bernabé* 5,5; 6,12 (FP 3, 168; 176).

[22] Cf. 3,6; 4,8 (160; 164); cf. Ignacio de Antioquía, *Esm.* inscr. (FP 1,170); Hermas, *Pastor*, Comp. IX 12,5 (FP 6,252).

que soportó entregar su carne a la destrucción[23]. El Espíritu derramado sobre nosotros proviene de la abundante fuente del Señor[24]; se trata tal vez de una alusión al bautismo. También la profecía se atribuye a la acción del Espíritu[25].

4. *Didaché*

En la *Didaché* (finales del s. I) encontramos citada en dos ocasiones la fórmula bautismal de Mt 28,19[26], aunque sin comentarios especiales desde el punto de vista de la teología trinitaria. Las oraciones de la celebración eucarística se dirigen al Padre por Jesucristo[27]. La *Didaché* presenta una cristología de rasgos arcaicos, donde Jesús es presentado como el «siervo»[28]. Fuera de las citas de Mt 28,19 no hallamos ninguna mención del Espíritu.

5. *El «Pastor» de Hermas*

Se ha defendido con frecuencia la existencia en el «Pastor» (escrito probablemente durante la primera mitad del s. II) de una cristología de tipo adopcionista. La base para esta apreciación es un pasaje difícil, en el que de alguna manera parecen identificarse el Espíritu Santo y el Cristo preexistente:

> Al Espíritu Santo, preexistente, que creó toda la creación, Dios lo hizo habitar en la carne que quiso. Esta carne, en la que habita el Espíritu Santo, sirvió bien al Espíritu caminando en santidad y pureza, sin manchar al Espíritu para nada. Puesto

[23] *Ep. de Bernabé* 5,1 (168).
[24] Ib. 1,3 (150).
[25] Cf. 6,14 (178); 9,7 (190), Abraham vio a Jesús «en espíritu». Muchos Padres han usado la misma expresión. Cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 27s. También Jacob vio «en espíritu» la figura del pueblo futuro, 13,5 (208).
[26] En *Did.* 7,1.3 (FP 3,96).
[27] Cf. ib. 9,1-4 (98).
[28] Cf. ib. 9,3 (98); 10,2 (100); también aparece el «Nombre»: 10, 2.3 (100): «Te damos gracias por tu Nombre santo»; «Tú has creado el universo a causa de tu Nombre». ¿Se refiere el «Nombre» a Jesús?

> que vivió buena y puramente y se esforzó junto al Espíritu Santo y cooperó en todo asunto y se comportó fuerte y valerosamente, la tomó como compañera del Espíritu Santo. Pues a Dios le agradó la conducta de esa carne porque, cuando tenía el Espíritu Santo en la tierra, no lo mancilló. Tomó por consejero al Hijo y a los ángeles gloriosos para que la carne misma que había servido irreprochablemente al Espíritu, tuviese una morada y no pareciera que había perdido la recompensa de su servicio. Pues toda carne en la que haya habitado el Espíritu Santo, si es encontrada sin mancha y pura, recibirá su recompensa[29].

Las interpretaciones tradicionales, que tendían a descubrir en este texto una reflexión trinitaria y cristológica todavía insuficiente, han sido puestas en discusión recientemente[30]. No se trataría para nada en este texto del Hijo de Dios, que no se menciona más que al final del pasaje, sino del Espíritu Santo que se une a los hombres, y al que éstos han de obedecer para alcanzar la salvación. Sólo en la alusión final al Hijo (junto con los ángeles gloriosos) se hablaría específicamente del Hijo de Dios. Éste es visto en el conjunto de la obra como el mediador de la salvación, pero son casi nulas las alusiones a la encarnación y a su obra histórica. El Hijo de Dios es trascendente, glorioso, aunque no se le da nunca el título de Señor, sin duda para no comprometer el riguroso monoteísmo que reserva al Padre este título. Esta interpretación no ha hallado el asenso total. Parece que no se puede excluir una cierta interpretación cristológica del texto, que ha sido durante mucho tiempo la habitual. El hijo de la parábola puede ser el «espíritu» que preexiste en Dios, pero que no es el Espíritu Santo como tercera persona. En muchas ocasiones en los primeros siglos cristianos se habla del "Espíritu" en referencia a la naturaleza divina. En concreto Jesús en cuanto Dios es llamado con frecuencia "Espíritu", e incluso "Espíritu santo"[31].

[29] Hermas, *Pastor*, Comp. V 6,5-8 (FP 6,198s).
[30] Cf. Ph. Henne, *La christologie chez Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Fribourg 1992.
[31] Cf. un resumen del estado de la cuestión en J.J. Ayán, *Hermas, El Pastor* (FP 6), Madrid 1995, 35-41. Cf. también M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, en *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 183-215, 187ss.; A. Steward-Sykes, *The christology of Hermas and the interpretation of the fifth similitude*: Aug 37 (1997) 273-285.

Encontramos en los PP. Apostólicos algunas fórmulas triádicas, que nos hacen pensar en una confesión de fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pero no podemos hablar todavía de una teología trinitaria elaborada, que profundice doctrinalmente en la fe profesada y vivida. Un incipiente desarrollo podemos encontrar en la teología de la relación Padre-Hijo. Se afirma la preexistencia de Cristo a la encarnación, e incluso es llamado «Dios» con alguna frecuencia. El Espíritu Santo no se contempla todavía en las relaciones intradivinas con el Padre y el Hijo, pero sí se le ve en la actuación en la historia de la salvación. Se le relaciona con la inspiración profética, con la concepción de Jesús, se le contempla también en algunas ocasiones como derramado sobre nosotros, con probable alusión al bautismo. Poco a poco la misma repetición de las fórmulas triádicas (y en primer lugar la fundamental de Mt 28,18) obligará a una mayor profundización sobre los contenidos que con ellas se expresan.

Los Padres Apologetas

Con los apologetas comienza lentamente en la Iglesia la reflexión trinitaria propiamente dicha. La preocupación de estos teólogos fue, por una parte, la de defender la fe entre los cristianos para protegerla de posibles malentendidos, pero a la vez, frente a los judíos y los paganos, la de exponer la coherencia de la fe cristiana, de la que se debe responder también ante la razón. Todo ello obliga a iniciar un esfuerzo especulativo que ya no es simplemente la repetición de las fórmulas tradicionales ni tampoco el mero anuncio de la salvación de Jesús. Es precisamente el deseo de anunciar esta última esta última la que lleva a preguntarse sobre el porqué de la salvación trascendente que Dios nos ofrece. Se ha de profundizar ante todo en el sentido que tiene llamar a Jesús Hijo y Verbo de Dios. Por ello en un principio la reflexión se centra en las relaciones Padre-Hijo; se tendrá también cada vez más presente la persona del Espíritu Santo después. Pero en una gran medida será la generación del Logos, el Hijo de Dios, la preocupación más notable de los apologetas en el campo de la teología trinitaria.

1. *Justino mártir*

San Justino, filósofo y mártir, muerto en Roma hacia el 165, debe ser la primera figura que ocupe nuestra atención. Es sin duda el más significativo de los apologetas. En sus *Apologías* se ha confrontado con el pensamiento filosófico de la época, en su *Diálogo con Trifón* defiende la verdad cristiana frente a los judíos. El monoteísmo es un punto de partida indiscutido, una convicción que el filósofo comparte con el judío Trifón, su interlocutor[32]. Dios es siempre del mismo modo, invariable, y causa de todo lo que existe[33]. Es a la vez el «padre del universo, ingénito (ἀγέννητος), no tiene nombre impuesto, porque todo lo que lleva un nombre supone otro más antiguo que se lo impuso. Los (nombres) de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras»[34].

Pero el nombre de "Padre" no le corresponde a Dios solamente en relación con la creación. A la mención del Padre acompaña la del Hijo, con lo cual la paternidad adquiere un sentido nuevo y más profundo. Así continúa el texto que acabamos de citar: «En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente se dice Hijo, el Verbo, que está con él antes de las criaturas, y es engendrado cuando al principio Dios creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción, y por haber Dios ordenado por su medio todas las cosas»[35]. Nos encontramos aquí con la idea de una «generación», evidentemente sugerida por los nombres de Padre e Hijo, que Justino recibe del Nuevo Testamento. El Hijo o Verbo está con Dios antes de las criaturas (cf. Jn 1,1-3). Puede pensarse que su «generación» está relacionada con la creación,

[32] Cf. *Dial. Tryph.* 1,4 (BAC 116,301).

[33] Ib. 3,5 (306).

[34] *2 Apol.* 6,1-2 (ed. Wartelle, 204). Con frecuencia se habla del Padre también en relación con la creación, como observábamos en Clemente Romano; cf. p. ej. *Dial. Tryph.* 74,1.3 (BAC 116,435); 76,3-7 (438s), por Cristo puede ser conocido el Padre.

[35] *2 Apol.* 6,3 (Wart. 204); clara distinción respecto a la generación humana de Jesús de la que se hablará en seguida, ib.4-6 (204): «Jesús es nombre de hombre... Porque... el Verbo se hizo hombre y nació por designio de Dios Padre...».

es decir, que el Verbo ha venido a la existencia cuando Dios ha querido crear todas las cosas por su medio. Así viene a la existencia el Hijo de Dios que es Dios. El nacido de María no viene a la existencia en el momento del nacimiento humano; el Hijo del Hacedor del universo preexiste como Dios (siendo Dios, θεός ὄν) y fue engendrado como hombre de una virgen[36]. La preexistencia del Hijo a la generación humana se muestra en su presencia en las teofanías del Antiguo Testamento; éstas son propiamente manifestaciones del Hijo, según la conocida tesis de Justino que tantos seguidores tendrá en los primeros siglos cristianos[37]. Lo mismo digamos de su doctrina acerca de las semillas del Logos derramadas en todo el género humano[38].

Jesús, el Verbo, es Hijo de Dios en sentido muy real. De ahí la frecuente mención de su generación, mientras que el Padre es ingenerado: Jesucristo es propiamente el único Hijo nacido de Dios, engendrado por «el que es Dios y Padre del universo»[39], siendo su Verbo, primogénito y fuerza de Dios (πρωτότοκος καὶ δύναμις)[40]. ¿Cómo se realiza esta generación?

> Dios, como principio antes de todas las criaturas, engendró cierta potencia racional de sí mismo[41], la cual es llamada también por el Espíritu Santo Gloria del Señor y unas veces Hijo... Todas estas diversas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrada por

[36] Cf. *Dial. Tryph.* 48,2 (BAC 116,381). En otros lugares se habla del Hijo o Logos como Dios, en general sin artículo; *1 Apol.* 63,15 (Wartelle,186): *Dial.* 56,1.4 (394); 61,1(409); 63,5 (414); 126,2 (523).

[37] Cf. *Dial. Tryph.* 50,1ss; 56,1ss (385ss; 394ss); *1 Apol.* 63,1ss (184ss). Cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir,* Roma 2005, 87-111.

[38] Cf. ib. 64-82.

[39] *Dial.* 63,3 (414); de nuevo la paternidad se ve en relación con la creación; parece que de ésta se pasa a la paternidad respecto del Verbo.

[40] *1 Apol.* 23,2 (128); ib. 21,1 (126), el Verbo es el prw/ton ge,nnnema, primer retoño de Dios. Sobre la Apología, cf. Ch. Munier, *Justin. Apologie*, Fribourg 1996.

[41] γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν . Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958, 565ss; M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo,* Roma 1993, 75.81. Con esta expresión se intenta afirmar la distinción en la unidad. Cf. también *Dial. Tryph.* 62,4 (412), brote emitido por el Padre, προβληθὲν γέννημα; hay tal vez influjos gnósticos en la terminología.

> querer del Padre. ¿Y no vemos algo semejante en nosotros? En efecto, al emitir una palabra, engendramos la palabra, no por corte, de modo que disminuya la razón que hay en nosotros al emitirla. Algo semejante vemos también en un fuego que se enciende de otro, sin que disminuya aquel del que se tomó la llama... Será la palabra de la sabiduría la que me prestará su testimonio, por ser ella misma Dios engendrado del Padre del universo...[42].

Debemos retener algunos elementos de este importante pasaje. En primer lugar la generación es intelectual, no física; Dios produce una potencia racional, que vemos identificada con su sabiduría. En segundo lugar esta generación, al ser intelectual, no es un proceso ciego, viene del querer del Padre. Tal vez hay que poner en relación este querer con el hecho de la generación ligada a la creación del mundo. La teología va a tener que trabajar todavía para llegar a la conclusión clara de que la generación del Hijo pertenece al ser mismo de Dios, no es fruto de una decisión contingente, sin que por ello deje de ser libre. Por último, la generación no se produce con un corte o escisión material, y por tanto no disminuye el ser del Padre; Justino lo ilustra con la metáfora de un fuego que se enciende de otro fuego. Notemos que, sin ser exactamente idénticas, hay una cierta semejanza entre esta metáfora y la expresión «luz de luz» del concilio de Nicea. Este fruto, γέννημά, que estaba con el Padre antes de las criaturas, es el destinatario de las palabras de Gn 1,26, según la exégesis del Pseudobernabé que ya conocemos[43]. Hay por tanto una verdadera distinción entre los dos, el Hijo es realmente distinto del Padre, no se confunde con él.

Esta distinción de las «personas» es subrayada fuertemente por Justino, pero no por ello se olvida la especial relación del Hijo con el Padre que lo ha engendrado:

[42] *Dial. Tryph.* 61,1-3 (409s). Cf. J. Granados, *Los misterios...* (n. 37), 28-41. J.J. Ayán Calvo, *El Hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino*, en S.L. Pérez (coord.) *Plenitudo Veritatis*, Santiago de Compostela 2008, 225-249.

[43] *Dial. Tryph.* 62,1ss (411s). Cf. también sobre el pasaje, Orbe, *Procesión*, 669ss.

Esta potencia sería inseparable e indivisible del Padre, a la manera -dicen [los adversarios]- como la luz del sol que ilumina la tierra es inseparable e indivisible del sol que está en el cielo. Y como éste, al ponerse, se lleva consigo la luz, así... cuando el Padre quiere, hace saltar de sí cierta potencia y, cuando quiere, la recoge hacia sí... Esta potencia... no es sólo distinta por el nombre, como la luz del sol, sino numéricamente otra (ἀριθμῷ ἕτερόν)[44], y allí dije que esta potencia es engendrada por el Padre por poder y voluntad suya, no por escisión o corte, como si se dividiera la sustancia del Padre... Puse el ejemplo de los fuegos...[45].

No le satisface a Justino la idea del sol y del rayo porque este último no parece tener una propia consistencia. Reaparecen los temas conocidos de la generación por el poder y la voluntad. Pero esta generación da origen a una subsistencia diversa del Padre. Dado que esta distinción está claramente establecida e igualmente se afirma la condición divina del Verbo, se plantea el problema de si se trata de otro dios; Trifón objeta en efecto cómo se podría justificar tal afirmación. El problema no es ciertamente de fácil solución, pero Justino mantendrá que este "otro" es el retoño salido de Dios; no se rompe el poder del Padre. Es un modo de insistir en la distinción sin que se ponga en peligro el monoteísmo[46]. Con todo, el problema especulativo de la unidad y la distinción en Dios no se aborda todavía de manera explícita.

Frente a esta teología del Hijo o del Logos, construida ya con notable profundidad, se habla del Espíritu Santo sólo en relación con la economía salvífica, no se le contempla todavía en la vida intradivina. Se subraya su actuación como Espíritu profético[47]. También ha actuado en la vida de Jesús: el Espíritu obra

[44] La misma expresión en *Dial. Tryph.* 62,2 (411); 129,4 (528); cf. también 56,11 (397). Se insiste así en la distinción de las personas.

[45] *Dial. Tryph.* 128, 3-4 (526s). Cf. Orbe, *Procesión,* 580ss.

[46] Cf. *Dial.* 50,1; 55,1-2; 56, 3.11 (385; 392s; 394). Cf. sobre la cuestión, Ph. Henne, *Pour Justin, Jésus est-il un autre Dieu?*: RSPhTh 81(1997) 57-68. Se puede observar una distinción, no siempre mantenida, entre ἄλλος, otro en términos absolutos, y ἕτερός, que se refiere a la distinción respecto de otro (cf. la n. 43).

[47] Cf. *1 Apol.* 31,1; 61,13 (136; 184); *Dial.* 38,2 (364); 113,4 (499), Josué recibe ya la fuerza del Espíritu de Jesús; 25,1 (341), el Espíritu Santo clama por boca de Isaías; 34,1 (356), dicta un salmo a David.

la encarnación, aunque se produce en este caso una cierta confusión con el Hijo[48]. El Espíritu Santo ha descendido sobre Jesús en el bautismo, sin tener Jesús necesidad de ello, para que a partir de él el Espíritu pudiera derramarse sobre los cristianos[49].

Debemos aludir por último a algunas fórmulas triádicas que hallamos en contextos doxológicos y litúrgicos, lo cual muestra que la fe trinitaria se ha desarrollado en el culto y en la vida de fe de la Iglesia: «Nosotros damos culto al hacedor del universo,... a Jesucristo... que hemos aprendido que es Hijo del verdadero Dios, a quien ponemos en segundo lugar, así como al Espíritu profético que ponemos en el tercero»[50]. La tríada bautismal aparece también en algunas ocasiones[51]. En un contexto eucarístico aparece la doxología que tiene por objeto «a Dios y Padre del universo, por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo»[52]. Justino ve incluso la trinidad en los escritos de Platón, que «da el segundo lugar al Verbo que viene de Dios y que de él dijo estar esparcido en forma de X en el universo; y el tercero al Espíritu que se cernía por encima de las aguas (cf. Gn 1,2)»[53]. Pero la reflexión sobre la unidad de los tres no se ha desarrollado todavía.

2. *Taciano*

Las intuiciones de Justino serán desarrolladas por los otros apologetas. Si el filósofo insistía en la no disminución del Padre por el hecho de la generación del Hijo, la preocupación fundamental de su discípulo Taciano (+después del 172) es mostrar que esta generación no significa una separación en Dios, y que

[48] Cf. *1 Apol.* 33,5-6 (142); cf. *Dial.* 100,5 (479).

[49] Cf. *Dial.* 87-88 (458-462). Cf. A. Orbe, *La unción del Verbo,* Romae 1961, 21-82. Ya nos hemos referido a este problema en el cap. 3.

[50] *1 Apol.* 13,1-3 (112); cf. también 6,1-2 (104), con mención de los ángeles después de Jesús.

[51] Cf. *1 Apol.* 61,3; cf. ib. 11-13 (182-184).

[52] *1 Apol.* 65,3 (188s); cf. 67,2 (190).

[53] *1 Apol.* 60,5-7 (180); cf. todo el contexto. Sobre estos pasajes cf. J.P. Martín, *El Espíritu Santo*, 243ss; más en general, J.A. Ayán, *Antropología de san Justino*, Santiago de Compostela-Córdoba, 1988; también A. Meis, *La fórmula de fe «Creo en el Espíritu Santo» en el siglo II. Su formación y significado*, Santiago de Chile 1980, 157-179.

por tanto se mantiene el monoteísmo. Justino era consciente de que Jesús es Dios y a la vez distinto del Padre, pero todavía no daba respuesta articulada a la cuestión del "otro" Dios. Algo más avanzará Taciano, en un pasaje fundamental de *Ad Graecos*:

> Dios era en el principio; pero nosotros hemos recibido de la tradición que el principio es la potencia del Verbo (cf. Jn 1,1). El dueño del universo (δεσπότης)... cuando la creación no había sido hecha, estaba solo; mas en cuanto con él estaba toda potencia de lo visible e invisible, todo lo sustentó él mismo consigo mismo por medio de la potencia del Verbo. Y por voluntad de su simplicidad, sale (προπηδᾷ[54]) el Verbo. Y el Verbo, que no salía en el vacío, resulta la obra primogénita del Padre. Sabemos que él es el principio del mundo; pero no se produjo por división (ἀποκοπήν), sino por participación (μερισμόν). Porque lo que se divide, queda separado de lo primero; mas lo que se da por participación, tomando el carácter de una dispensación (οἰκονομία), no deja falto a aquello de donde se toma. Porque a la manera que de una sola tea se encienden muchos fuegos, mas no por encenderse muchas disminuye la luz de la primera, así también el Verbo, procediendo de la potencia del Padre, no dejó sin razón (ἄλογος) al que lo había engendrado... el Verbo, engendrado en el principio, después de fabricar la materia, engendró nuestra creación...[55].

También para Taciano la voluntad de la simplicidad divina está en el origen de la generación del Verbo. Recoge igualmente la metáfora del fuego del que otros se encienden. El Padre no queda disminuido con esta generación porque no se trata de un corte físico, sino de una participación en su ser; esta noción es nueva respecto a Justino, y subraya la unidad de Padre e Hijo. El Padre no queda nunca sin razón al engendrar al Verbo porque nada pierde de su sustancia. Por medio de este Verbo tiene lugar la creación de todo el universo.

[54] Probablemente, según Orbe, *Procesión del Verbo*, 592, Justino rechazaría este «salir», porque puede dar la impresión de que se puede volver atrás; hemos visto cómo Justino rechaza esta posibilidad. Por ello Taciano aceptaría probablemente las comparaciones de Tertuliano a las que más adelante nos referiremos; cf. ib. 584ss.

[55] Taciano, *Ad Graecos* 5 (BAC 116, 578s).

Otro elemento fundamental que encontramos en Taciano es la definición de Dios, que no tiene principio y es principio de todo, como "espíritu" (cf. Jn 4,24)[56]. Pero se precisa que no es el espíritu que penetra por la materia[57], sino el creador de los espíritus materiales y de las formas de la materia misma. El Verbo, nunca llamado Hijo, participa de esta condición espiritual: «El Verbo celeste, espíritu que viene del espíritu y Verbo de la potencia racional, a imitación del Padre que a él le engendrara, hizo al hombre imagen de la inmortalidad...»[58].

La condición espiritual de Dios es participada por el Verbo que posee así la misma «naturaleza» de Dios. De nuevo se avanza en la comprensión de la unidad del Padre y el Hijo. Esta condición espiritual hace que se entienda la generación en términos no materiales. Pero, además del «Dios espíritu», Taciano habla también del «Espíritu de Dios», que puede habitar en el cuerpo humano y da al hombre su perfección[59]. Pero no se relaciona este Espíritu con el Padre y el Hijo en el seno de la vida divina, ni encontramos fórmulas en los que aparezcan juntos los tres. Tenemos por tanto en Taciano una especie de «binitarismo». Junto al Padre está el Logos personal, que participa de la divinidad y de la condición espiritual de aquél. El Espíritu, legado de Dios que habita en nosotros si somos dignos de él, no aparece directamente asociado a ellos.

3. *Atenágoras*

En Atenágoras (segunda mitad del s. II), como ya en Justino y a diferencia de Taciano, hallamos de nuevo fórmulas ternarias. Vale la pena que nos detengamos en un largo pasaje en que es claramente visible la estructura triádica y en el que, de algún modo, se pueden reconocer los comienzos de la especulación trinitaria:

[56] *Ad Graecos* 4 (577). Muchos Padres le seguirán en esta definición.

[57] Cf. también ib. 12 sobre los diversos «espíritus» (258ss).

[58] Ib. 7 (580); cf. también la continuación del texto.

[59] *Ad Graecos* 15 (593): «El Dios perfecto está exento de carne; el hombre empero es carne; el vínculo de la carne es el alma y lo que al alma retiene es la carne. Y si semejante constitución es a manera de templo, Dios quiere habitar en él por medio del Espíritu, que es su legado». Cf. también ib. 13 (590-591).

> Nosotros admitimos un solo Dios, increado y eterno e invisible, impasible, incomprensible e inmenso... rodeado de luz y belleza y espíritu y potencia inenarrable, por quien (ὑφ'οὗ) todo ha sido hecho por medio (διὰ) del Verbo que de él viene (παρ'αὐτοῦ), y todo ha sido ordenado y se conserva. Porque reconocemos también un Hijo de Dios... Nosotros no pensamos sobre Dios y también Padre y sobre su Hijo a la manera que fantasean vuestros poetas... sino que el Hijo de Dios es el Verbo del Padre en idea y operación, pues conforme a él (πρὸς αὐτοῦ) y por medio de él todo se ha hecho, siendo uno solo el Padre y el Hijo, (ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ). Y estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo (cf. Jn 10,38; 17,21-33, etc.), por la unidad y potencia de espíritu[60], el Hijo de Dios es inteligencia y verbo del Padre... El Hijo es el primer retoño (γέννημα) del Padre, no como hecho, (γενόμενον), puesto que desde el principio Dios, que es inteligencia eterna, tenía en sí mismo el Verbo, siendo enteramente racional; sino como procediendo (προελθών) [de Dios], cuando todas las cosas materiales eran naturaleza informe y tierra inerte... Y concuerda con nuestro razonamiento el espíritu profético: "El Señor... me creó principio de sus caminos, para sus obras" (Prov. 8,22). Y a la verdad, el mismo Espíritu Santo, que obra en los que hablan proféticamente, decimos que es una emanación de Dios[61], emanando y volviendo como un rayo de sol... ¿Quién pues no se sorprenderá de oír llamar ateos a quienes admiten a un Dios Padre, un Dios Hijo y un Espíritu Santo que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden (τάξις)...[62].

Muchos puntos se ofrecen en este texto para el comentario. Ante todo, ya lo hemos dicho, la estructura triádica que determina todo este largo pasaje, además de la fórmula final, más concisa. La unidad del Padre y el Hijo se halla fuertemente subrayada; parece fundarse en la inhabitación mutua y en la comunidad de espíritu. Se hace uso de Prov, 8,22 para hablar de la generación en relación con la creación, el Verbo ha sido engendrado para el principio de las obras de Dios. Pero el Verbo

[60] Sin artículo; se trata de la esencia de Dios, como veíamos en Taciano.
[61] ἀπόρροια (cf. Sab 7,25); cf. también la misma metáfora en *Legatio pro Christianis* 24 (BAC 116,687).
[62] Atenágoras, *Legatio pro Christianis* 10 (659-661). Atenágoras ha afirmado poco antes que hay un solo Dios, ib. 7 (656s).

no es creado, porque Dios es siempre racional. Hay una alusión por tanto al logos inmanente, que existe en Dios antes de la generación. Teófilo Antioqueno precisará todavía más la noción. El Espíritu Santo está unido al Padre y al Hijo, pero hay que notar la cierta ambigüedad de la noción de emanación *aporroia*, que sale y vuelve al origen como un rayo de sol. Sabemos que Justino rechazaba esta idea para el Logos. El Espíritu Santo no es llamado directamente Dios, como ocurre en cambio con el Padre y el Hijo al final del pasaje. La cuestión de la divinidad del Espíritu se ha planteado, en el desarrollo dogmático, siempre después de la del Hijo. Pero a pesar de estas limitaciones hay un último punto que vale la pena subrayar: el intento de distinguir el plano en que se ha de buscar la unidad divina y aquel en que se ha de considerar la distinción de los tres; la unidad se ve en la potencia, en la *dýnamis*, la distinción en el «orden» la *táxis* que se da entre los tres; este orden muestra que los tres no son intercambiables en todos los aspectos, y que hay por consiguiente una distinción entre ellos[63]. Parece que, tímidamente, el Espíritu Santo se considera unido al Padre y al Hijo ya en la vida divina. También a él le afecta la unidad y la distinción en el poder y el orden respectivamente.

La unidad y la distinción se expresan en términos parecidos poco después:

> ...el deseo de conocer al Dios verdadero y al Verbo que de él viene (παρ'αὐτοῦ), cuál sea la comunicación (κοινωνία) del Padre con el Hijo, qué cosa sea el Espíritu, cuál la unión (ἕνωσις) de tan grandes cosas, cuál la distinción de los unidos, del Espíritu, el Hijo y el Padre[64].

Se vuelve a plantear aquí el problema que ya llamaríamos trinitario en el sentido estricto, aunque todavía de modo incipiente; pero en definitiva la teología trinitaria de todos los tiempos deberá preguntarse sobre la unidad y la distinción del

[63] Algunas expresiones se repiten en *Leg.* 24 (687s): «Afirmamos a Dios y al Hijo, Verbo suyo y al Espíritu Santo, unificados según el poder, al Padre, al Hijo y al Espíritu, porque el Hijo es inteligencia, verbo y sabiduría (σοφία) del Padre, y el Espíritu emanación (ἀπόρροια) como luz del fuego...» . Algunos manuscritos añaden después de "según el poder", «distintos según la taxis».
[64] *Leg.* 12 (663s).

Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Se habla directamente de la generación del Hijo por el Padre, pero la cuestión de la procesión del Espíritu no se aborda todavía.

Otras fórmulas triádicas atribuyen al Espíritu una función cósmica, tal vez por influjos estoicos: «Si pues Platón no es ateo... tampoco lo somos nosotros por saber y afirmar al Dios por cuyo Verbo todo ha sido fabricado y por cuyo Espíritu es todo mantenido en unión»[65]. No podía faltar tampoco la alusión a la acción del Espíritu Santo en la inspiración profética, convicción común en los autores de la época[66].

4. *Teófilo de Antioquía*

Al *Ad Autolicum* de Teófilo (+hacia el 186) debemos en primer lugar el término griego τρίας, que en latín será traducido como *trinitas*, para designar al Padre, al Hijo y al Espíritu: «Los tres días que preceden a la creación de los luminares son símbolo de la Trinidad, de Dios, de su Verbo y de su Sabiduría»[67]. Debemos notar que aquí la Sabiduría no se refiere al Hijo, como hemos observado hasta ahora, sino al Espíritu Santo. Lo mismo ocurrirá más adelante en Ireneo de Lión. Hay algunas vacilaciones en este punto en Teófilo. En algún pasaje la Sabiduría aparece junto al Logos y parece identificarse con él[68], pero en otros ocupa el lugar del Espíritu en clara diferenciación respecto del Logos[69]. Se habla poco del Espíritu Santo o Espíritu de Dios en

[65] *Leg.* 6 (655); cf. también, de manera más velada, ib. 5 (653s). M. Simonetti, *Studi sulla cristologia* (cf. n. 40), 89, señala que cuando el Espíritu es introducido en la vida de la Trinidad, desaparecen estas funciones cósmicas, que se atribuyen entonces sólo al Hijo. Así ocurre realmente en los textos citados. Hay todavía ciertas vacilaciones en la teología del Espíritu.

[66] Cf. *Leg.* 7 (657).

[67] *Ad Autolicum* 2,15 (805).

[68] *Aut.* 2,10 (796); en este contexto el Lógos es también llamado «espíritu». Unión de Verbo y Sabiduría también en 2,22 (813); en ambos casos se alude a 1 Cor 1,24.30, Cristo potencia y sabiduría de Dios. Cf. Simonetti, o.c. (n. 41), 92.

[69] Ib. 2,18 (808), Dios dice al Logos y la Sabiduría «Hagamos al hombre...» (Gn 1,26); se da ya aquí la ampliación trinitaria de la interpretación iniciada por Psbernabé; cf. también I 7 (774), donde se da la misma distinción en el contexto de la creación del mundo y comentando Sal 32,6, uno de los

otros contextos, aunque se le atribuye específicamente la inspiración de la Escritura[70]. También para Teófilo la paternidad de Dios se refiere a la creación[71]. Afirma también la monarquía y unicidad de Dios, que se muestra en la creación misma[72].

Pero el aspecto que más nos interesa poner de relieve en Teófilo es su doctrina de los dos estadios del Verbo, el Logos inmanente (ἐνδιάθετος), en el seno del Padre, antes de la generación propiamente dicha, y el Logos proferido, emanado (προφορικός), cuando Dios lo engendra para crear el mundo por su medio:

> El Verbo está siempre inmanente[73] en el corazón de Dios (ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ). Porque antes de crear nada, a éste tenía como por consejero, como mente y pensamiento suyo que era. Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró este Verbo como proferido (προφορικόν), primogénito de toda la creación, no vaciándose de su Verbo, sino engendrando al Verbo y conversando siempre con él[74].

Así se salva por una parte la eternidad del Logos divino, que existía antes de ser proferido, y a la vez se elimina la dificultad que podría suponer el que el Padre antes de la generación estuviera sin razón y sin sabiduría. En los autores anteriormente estudiados hemos podido entrever alguna alusión a este problema, que ahora aparece explicado con claridad. Teófilo ha diferenciado de modo explícito estos dos estadios del Logos preexistente (según la mentalidad de la época) y las palabras que ha usado para ello se han convertido en términos técnicos para designarlos.

lugares más usados en la patrística para afirmar la intervención de toda la Trinidad en la creación. Parece por tanto que se puede afirmar que hay en Teófilo una fe trinitaria suficientemente asentada, aunque no perfectamente desarrollada.

[70] Cf. *Aut.* 1,14; 2,9; 3,17 (781; 795; 857).

[71] Cf. ib. 1,4 (786); 2,22 (814): el Padre del universo es el que engendra al Verbo.

[72] Cf. *Ad Aut.* 1,6-7 (773-774); 1,11 (778); 2,28 (819).

[73] Cf. también 2,10 (796), el Logos inmanente en sus entrañas.

[74] *Ad Autol.* 2,22 (813). Teófilo parece referir Jn 1,1 al Verbo en Dios; el Verbo proferido parece verlo indicado en Jn 1,3; ib. (813s). Cf. sobre la teo-

5. *La carta* A Diogneto

Aunque este escrito anónimo reviste características en parte distintas de los de los autores hasta ahora mencionados y no siempre es considerado entre los apologetas, tiene con ellos puntos comunes y parece coincidir con ellos en el tiempo (se considera del último decenio del s. II). El Creador del universo lo ha hecho todo mediante a su Hijo a quien envió al mundo para salvarnos mediante el amor y la persuasión y no mediante la violencia:

> Aquel que es verdaderamente omnipotente, el Creador de todas las cosas, Dios invisible, el mismo hizo bajar de los cielos su Verdad y su Verbo santo e incomprensible y la aposentó en los hombres afirmándola en sus corazones. Y esto no mandándoles a los hombres... algunos de sus servidores o un ángel... sino al mismo artífice y demiurgo del universo... Le envió con clemencia y mansedumbre, como un rey envía a su hijo rey; como Dios lo envió, como hombre a los hombres lo envió, para salvarnos lo envió, para persuadir, no para violentar, pues en Dios no hay violencia... Lo ha enviado porque nos amaba, no para juzgarnos (cf. Jn 3,17)[75].

Con este Hijo Dios, creador y artífice del universo, desde antes de la creación ha conferido el designio de salvación que, por su bondad, ahora vemos realizado[76]. Con la aparición del Hijo en el mundo (es curioso que no aparece el nombre de Jesús) los hombres han podido conocer al Padre[77]. El Hijo que en los últimos tiempos ha aparecido en el mundo «era desde el principio», y existe siempre[78]. No se indican pormenores de su generación, aunque la preexistencia es claramente afirmada. No se hace mención del Espíritu Santo en la obra.

logía trinitaria de Teófilo, G. Urríbari Bilbao, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia» «monarquiana»*, Madrid 1996, 105-129.

[75] *A Diogneto* VII 2-5 (BAC 65, 852-853; SCh 33bis,66-68). Cf. H.E. Lona, *An Diognet*, Freiburg-Basel-Wien 2001,211-231.

[76] Cf. ib. VIII-IX(854-856; 70-75).

[77] Cf. ib. X 1-3 (856-857; 76-77).

[78] Ib. XI 4-5 (859-859; 80-81).

Es importante sobre todo en la doctrina de los Apologetas su doctrina del Logos. Inspirada sin duda, en parte pero no sólo, en el prólogo de Juan, también sin ningún género de dudas ha ido mucho más allá de lo que este texto bíblico directamente afirma. Pero ha permitido dar razón de la verdadera filiación divina de Jesús, sin que su «generación» se explique según los modelos humanos y animales. La generación del Verbo se contempla así como un proceso acorde con la naturaleza espiritual divina. La trascendencia histórica de esta teología de los Apologetas ha sido enorme. En ella se fundan, remotamente al menos, todas las teorías de la generación del Hijo como un proceso del intelecto, que tendremos ocasión de ver a lo largo de nuestro recorrido. Su límite, que hasta el concilio de Nicea no será definitivamente superado, será el de la falta de claridad sobre la «eternidad» de esta generación. Este modelo explicativo, con todo, permite afirmar la divinidad del Logos, como Hijo de Dios, unido al Padre. No olvidemos por otra parte que la insistencia en la actuación del Logos en la creación ha permitido ver el carácter universal de la mediación creadora de Cristo, a Jesús como razón del universo y la presencia de sus semillas en toda la creación. Justino ha desarrollado con particular vigor este punto[79]. Menos precisada está en estos autores la teología del Espíritu; pero no podemos olvidar el intento de Atenágoras de considerarlo, aunque de modo incipiente, unido al Padre y al Hijo en la vida trinitaria. Teófilo por su parte lo considera destinatario, juntamente con el Hijo, de las palabras de Dios en Gn 1,26, a la vez que lo incluye en la *trías* divina.

[79] Cf. A. Rudolph, *"Denn wir sind jenes Volk...". Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologische Sicht*, Bonn 1999, 180-182.

6
La teología del final del siglo II y el siglo III

Entramos ahora en el estudio de la gran teología de los últimos años del s. II y del s. III. Nos ocuparemos sobre todo, pero no exclusivamente, de tres grandes personalidades, Ireneo de Lión, Tertuliano y Orígenes. Gracias a ellos la teología trinitaria conocerá en esta época un gran desarrollo. El significado de la unidad y de la distinción en Dios, que era ya objeto de reflexión incipiente en Atenágoras, será estudiado con más profundidad con el desarrollo de una específica terminología. Además se hará cada vez más explícita la teología del Espíritu Santo; aunque todavía con vacilaciones, El Espíritu aparecerá cada vez más como unido al Padre y al Hijo no sólo en la economía de la salvación sino también en la misma vida divina.

Ireneo de Lión

San Ireneo, obispo de Lión aunque nacido en Esmirna, constituye un vínculo de unión entre Oriente y Occidente (+202-203). No seguirá la línea de la discusión con la filosofía griega, como los Apologetas, sino que más bien se preocupa de la amenaza interna que para la fe cristiana constituye la gnosis. Frente a las doctrinas complicadas de esta última, comprensibles sólo para los selectos, Ireneo subrayará que la fe de la Iglesia es accesible a todos. El obispo de Lión nos ofrece en sus escritos abundantes fórmulas de fe de disposición ternaria[1], junto a otras

[1] Cf. *Adv. Haer.* I 10,1 (SCh 264,154); IV 6,7 (SCh 100, 454): «...in omnibus et per omnia unus Deus Pater et unum Verbum [Filius] et unus Spiritus

que se limitan al Padre y al Hijo, sin mención del Espíritu Santo[2].

Muchos textos muestran la estructura trinitaria de la salvación, con formulaciones que con frecuencia parten del Espíritu Santo, que conduce al hombre al Hijo, que a su vez le da acceso a Dios Padre del cual todo procede:

> Poderoso es Dios en todas las cosas; fue visto entonces proféticamente mediante el Espíritu, fue visto mediante el Hijo en adopción (*adoptive*), y será visto en el reino de los cielos paternalmente (*paternaliter*)[3]. El Espíritu prepara al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo que lo lleva al Padre, el Padre que da la incorrupción para la vida eterna, que es concedida a todos por el hecho de ver a Dios[4].

El Hijo y el Espíritu intervienen ya en la obra creadora del Padre. Dios es asistido, según algunos pasajes, por el Logos[5],

et una salus omnibus credentibus in eum»; IV 33,7 (SCh 100, 818): «...la fe íntegra en un único Dios omnipotente, del cual vienen todas las cosas (1 Cor 8,6); el asentimiento firme en el Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor "por cuyo medio son todas las cosas" (1 Cor 8,6), y en los caminos por los que se hizo hombre el Hijo de Dios; asentimiento en virtud del Espíritu de Dios, que otorga la agnición de la verdad (cf. 1 Tim 2,4), y declaró los caminos del Padre y del Hijo por los que asistía al género humano, conforme al querer del Padre» (trad. de A. Orbe, *Teología de San Ireneo IV*, Madrid-Toledo 1996,460); V 20,1 (SCh 153,254); *Demons.* 3; 6; 10 (FP 2,56;62-64;75-77). Cf. J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994, esp. 283-309. H.J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münster 1976, 44-57. En diferentes lugares Ireneo habla de la "regla de fe" o de la "regla de la verdad" en relación con la fe trinitaria; cf. *Demons.* 6-7 (FP 2,62-69); *Adv. Haer.* I 22,1 (SCh 264,308); IV 35,4 (SCh 100,874-876).

[2] Cf. entre otros lugares I 3,6 (SCh 264,62); III 1,2 (SCh 211,24); 4,2 (46s); 16,6 (312); cf. M. Simonetti, *Studi sulla cristologia*... (cf. n. 41 del cap. anterior), 97ss.

[3] Cf. también *Adv. Haer.* V 36,3 (cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo III*, Madrid-Toledo 1988, 622-646).

[4] *Adv. Haer.* IV 20,5 (SCh 100,638s), cf. también ib. 6 (644); *Demons.* 7 (FP 2,65s); V 36,2 (SCh 153,460): «et per huiusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem»; IV 38,3 (954): «Patre quidem bene sentiente et iubente, Filio vero ministrante et formante, Spiritu vero nutriente et augente...».

[5] Cf. *Adv. Haer.* II 2,4 (SCh 294,38); 27,2 (266); III 8,3 (SCh 211,94).

pero según otros por el Logos y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, que son, según la conocida expresión ireneana, las dos manos de Dios[6]. Hay por tanto una correspondencia básica entre la obra creadora y la obra de la salvación. Todo viene de un solo Dios (contra las tesis de Marción), que todo lo realiza con su Hijo (Verbo) y su Espíritu (Sabiduría). Ireneo, como ya hemos anticipado, identifica al Espíritu con la Sabiduría. Habla más de esta última en los contextos cosmológicos, en cambio se refiere más al Espíritu en los soteriológicos[7]. Está firmemente asentada la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. ¿Pero cómo se relacionan los tres en el seno de la vida divina?

Ireneo es sobrio al hablar de la generación del Logos. Rehúye las analogías de la psicología humana. Se escuda en Is 53,8 (según los LXX), «¿Quién podrá contar su generación?»[8]. No sigue por tanto la línea de los Apologetas. Dado que renuncia a toda especulación sobre el tema, es difícil determinar el cuándo y el cómo de la generación del Verbo en Ireneo. ¿Está en relación con la creación? ¿Es eterna? Es difícil responder directamente a estas preguntas dado que no hay afirmaciones explícitas del autor. Esta generación es «desde siempre», porque «siempre» es decir, por lo menos desde que hay tiempo, desde que hay creación, coexiste el Hijo con el Padre[9].

[6] Cf. *Adv. Haer.* IV praef.4 (SCh 100,390); 7,4 (462s), teniendo al Hijo y al Espíritu, sus dos manos, Dios no ha necesitado del ministerio de los ángeles para crear al hombre; lo mismo en 20,1 (626); V 1,3; 6,1; cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo* I, Madrid-Toledo 1985, 112ss; 266ss; *Demons.* 5 (FP 2,60-62).

[7] Cf. M. Simonetti, o.c., 100.

[8] «Generationem eius quis enarrabit?»; cf. *Adv. Haer.* II 28,5 (282); también *Demons.* 70 (FP 2,187). En el original esta frase no tiene nada que ver con el problema que tratamos: «¿Quién se preocupa de su causa?» es la traducción de la Biblia de Jerusalén. También se ha usado este verso en la tradición para indicar la incomprensibilidad de la generación virginal de Jesús. Cf. en este sentido *Adv. Haer.* III 19,2 (374); IV 33,11 (830). Así parece interpretarlo Justino, *Dial. Tryph.* 43,3 (BAC 116,372); 63,2 (413); 68,4 (425); 76,2 (437); 89,3 (462); también Tertuliano, *Adv. Marc*, III 7,6 (CCL 1,517); *Adv. Iud.* 13,22; 14,6 (CCL 2,1389; 1393).

[9] Cf. *Adv. Haer.* IV 20,3 (632): también la Sabiduría estaba con él antes de la creación (ib.); cf. también II 25,3 (254), Dios no tenía necesidad de ser glorificado por el hombre, porque ya antes estaban el Hijo y el Espíritu Santo; también IV 14,1 (538); III 18,1 (342); cf. A. Orbe, *Procesión del Verbo*, 197-198; id., *Introducción a la teología de los s. II y III*, Roma 1987, 50ss; id., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma 1994, 5ss. *Demons.*

Para Ireneo el Hijo es Dios porque ha nacido de Dios[10], participa ciertamente de la divinidad, viene del Padre, pero el obispo de Lión reserva la denominación ὁ θεός para el Padre, siguiendo la tradición que ya conocemos. La divinidad del Hijo, que no se pone en duda, es compatible para Ireneo con una cierta «subordinación» respecto del Padre. No ha llegado todavía a afirmar una consustancialidad totalmente «perfecta»[11] entre ambos, porque el Hijo no es igual al Padre en todos sus atributos. Probablemente no era fácil para los escritores de los primeros siglos cristianos armonizar el monoteísmo, que con razón consideraban una verdad irrenunciable, con la perfecta igualdad del Padre y el Hijo. Ireneo no es partidario del uso del término *homoousios*, que le resulta demasiado materialista y gnóstico[12]. Esta cierta diferencia en la grandeza del Padre y el Hijo se manifiesta en el hecho de la incognoscibilidad del Padre. El Hijo es el único que nos hace ver al Padre y nos da su conocimiento. Este punto es de capital importancia en la teología ireneana: «El Hijo es el conocimiento del Padre»[13]; «visibile Patris Filius», el Hijo es lo visible del Padre[14]. El hecho de la revelación del Padre por el Hijo implica la unidad de ambos; el Hijo es el único que comprende al Padre. La comunión entre el Padre y el Hijo es perfecta[15]. Pero a la vez la cognoscibilidad del Hijo frente a la incognoscibilidad del Padre puede implicar que en algún aspecto le es inferior. Por otra parte el Hijo es la "medida" del Padre inconmensurable, lo abarca[16]. Por ello nos lo puede dar a conocer. El Hijo se encuentra en todo momento en unidad con el Padre, en estrecha relación con él; el Padre está en comunión con él en todas las cosas[17].

Si no podemos descartar la posibilidad de que la generación del Verbo esté relacionada con la creación, no puede extrañarnos que Dios sea «Padre» para Ireneo, como para los autores que hemos visto hasta este momento, ya en virtud de la creación misma. El Padre del mundo es también el de Jesús, que se hace Padre nuestro por el amor: «Éste es el Demiurgo: Padre por la dilección, Señor por el poder, Autor y plasmador nuestro por la sabiduría»[18]. En otros muchos lugares habla Ireneo de la paternidad de Dios en relación con su amor a nosotros, porque nos ordena en Jesús su Hijo a su conocimiento[19].

Hemos visto cómo el Espíritu Santo se encuentra unido al Padre y al Hijo en la profesión de fe, y su función es capital en la creación y en la salvación del hombre. Es «sempiterno», es decir, puede dar al hombre la vida eterna, a diferencia del soplo vital, el alma, que no le da más que la vida temporal[20]. En

---

10; 43 (PP 2,78; 148-152), son textos que han creado dificultad; información detallada sobre el *status quaestionis* en Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica*, ed. E. Romero Pose (FP 2), Madrid 1992, 75-77; 148-152. Cf. también SCh 406, 96. M. Aróztegui Esnaola, *La amistad del Verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon*, Roma 2005, 62-63; también B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Roma 2006, 266-278, que se inclina por la eternidad en sentido estricto; pero es difícil ir más allá de una cierta probabilidad.

[10] Cf. *Demons.* 47 (156): «El Padre, pues, es Señor y el Hijo es Señor; es Dios el Padre y lo es el Hijo, porque el que ha nacido de Dios es Dios. Así según la esencia de su ser y de su poder hay un solo Dios; pero al mismo tiempo, en la administración de la economía de nuestra redención, Dios aparece como Padre y como Hijo».

[11] Cf. A. Orbe, *Procesión del Verbo*, 659; no es excepción en este punto respecto a sus contemporáneos.

[12] En *Adv. Haer.* II 17,2.3.4 (158.160), etc. se usa «eiusdem substantiae» en polémica con los valentinianos; cf. Orbe, o.c., 660ss.

[13] *Demons.* 7 (FP 2, 68); cf. también el contexto que ya conocemos en parte. *Adv. Haer.* IV 6,7 (SCh 100, 452-454: «Agnitio enim Patris Filius, agnitio autem Filii in Patre et per Filium revelata». Cf. D. Scordamaglia, *Il Padre nella telogia di Sant'Ireneo*, Roma 2004, 204-222.

[14] *Adv. Haer.* IV 6,6 (448s): «Y mediante el mismo Verbo hecho visible y palpable se mostraba el Padre; y aunque no todos le creyeron igualmente, todos vieron en el Hijo al Padre. Pues lo invisible del Hijo es el Padre, pero lo visible del Padre es el Hijo (*visibile autem Patris Filius*)».

[15] *Adv. Haer.* II 28,8 (SCh 294,288): «In omnibus Pater communicans Filio».

[16] *Adv. Haer.* IV 4,2 (420): «Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum»; IV 20,1 (624): «Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurare Patrem». Cf. D. Scordamaglia, o.c, 231-234.

[17] Cf. M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, en *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, (cf. n. 2) 71-107, 104.

[18] *Adv. Haer.* V 17,1; cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo* II, Madrid-Toledo 1987, 121ss. Todas las obras que Dios hace a título de demiurgo, las ama a título de Padre.

[19] Cf. *Adv. Haer.* IV 20,1.4-5 (625.635-641); *Demons.* 8 (69-70); cf. Orbe, *Procesión*, 129.

[20] *Adv. Haer.* V 12,2: «afflatus igitur temporalis, Spiritus autem sempiternus», cf. Orbe, *Teología* I, 546s.

cuanto a la vida del Espíritu en el seno de la divinidad, Ireneo es todavía más parco que respecto al Hijo. Pero algo se puede descubrir de la propiedad divina del Espíritu si se tienen en cuenta las características de su actuación:

> (El Padre) no necesitaba ayuda para la fabricación de lo que ha sido hecho y para la disposición de los negocios que se referían al hombre, sino que disponía de un ministerio abundante e imposible de describir: le sirven para todo su Hijo *(progenies)* y su figura *(figuratio)*, es decir, el Hijo y el Espíritu, el Verbo y la Sabiduría a los cuales están sometidos todos los ángeles[21].

La «fabricación» y la «disposición» se refieren respectivamente a la actividad del Hijo y del Espíritu. Hay una diferencia entre ambos en el estar al servicio del Padre. La «figuratio» del Espíritu se asimila a la semejanza, de la que habla Gn 1,26. Lo propio del Espíritu es la asimilación a Dios Padre. Perfecciona en el orden dinámico la obra del Verbo, que realiza la «fabricación». El Hijo es la imagen, paradigma de la creación. En cambio el Espíritu Santo no tiene «forma» ninguna, posee como esencia divina el dinamismo para vivificar la obra del Hijo. La Sabiduría da coherencia a las cosas, es principio de configuración, *figura ornamentorum*[22], que otorga a las sustancias creadas el ornato incluso divino que las perfecciona en el orden operativo.

La Sabiduría creadora de Prov 8,22ss es, para Ireneo, el Espíritu Santo, no el Hijo[23]. El Espíritu asistiría, según esto, no inmediatamente al Padre, sino al Hijo que es el que directamente lleva a cabo la creación. El Hijo realiza la economía del Padre sobre el hombre, el Espíritu le asiste para hacernos conseguir la plena semejanza, la asimilación divina. Si el Espíritu que poseemos ahora como primicia nos hace ya clamar Abbá Padre (cf. Gál 4,6; Rom 8,15), qué no hará toda la gracia del Espíritu que será dada a los hombres de parte de Dios. «Nos hará semejantes a él (a Dios), y llevará a cabo el beneplácito del Padre, como quien modela al hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. Gen 1,26)»[24]. Así tenemos siempre al Espíritu asociado a la obra del Hijo, a la mediación creadora. Lleva a la perfección, a la perfecta semejanza a Dios, al hombre, creado ya desde el comienzo a imagen del Hijo. El Verbo otorga el Espíritu a todos los seres, conforme a la voluntad del Padre. Por una parte está la obra creadora, pero sobre todo el don del Espíritu filial: «Mientras el Padre lleva por sí el peso de la creación y de su Verbo, el Verbo, sostenido por el Padre, otorga el Espíritu a todos los seres, conforme a la voluntad del Padre: a unos por creación..., a otros por adopción»[25].

De esta diferenciación en la economía salvífica, puede tal vez llegarse a algo de la «Trinidad inmanente». A. Orbe escribe una página interesante sobre el modo de la procesión del Espíritu en Ireneo[26]. Ve un paralelismo entre la creación de Eva del costado de Adán, porque no convenía que Adán estuviera solo, y la Sofía que viene del Logos, «ayuda» divina, proporcionada, de la misma naturaleza, para la perfección de la obra del Logos, para dotar al mundo de armonía y vida:

> El sueño del Logos, origen de Sofía, sería simplemente el cambio de dirección en el dinamismo del Hijo: el cual, en vez de mirar hacia Dios, en comunión de vida con Él, hubo de mirar hacia la Dispensación futura, para dar origen a la personal y divina Sabiduría del mundo. Entendemos ahora, por analogía con la procesión de Eva, la índole de la procesión del Espíritu Santo, a partir del Logos. Procesión no generativa. Íntimamente vinculada al Logos, de cuya substancia directa o indirectamente procede, bajo el influjo de Dios Padre[27].

[21] *Adv. Haer.* IV 7,4 (464). Cf. para lo que sigue Orbe, *Introducción,* 123-126.

[22] *Adv. Haer.* IV 20,1 (626): «En efecto, siempre le asisten el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu. Por su medio y en su virtud hizo libre y espontáneamente todas las cosas. A ellos también se dirige diciendo: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra* (Gn 1,26). Él sacaba de Sí la substancia de lo creado, y el ejemplar de lo fabricado y la figura de lo perfilado en el mundo» (trad. de A. Orbe, *Teología de San Ireneo* IV, Madrid-Toledo 1996, 274-275). Notemos que las palabras de Gn 1,26 se dirigen al Hijo y al Espíritu Santo. Las funciones de las tres personas en la creación aparecen diferenciadas.

[23] Cf. *Adv. Haer.* IV 20,3 (362).

[24] *Adv. Haer.* V 8,1; cf. el comentario de Orbe, *Teología* I, 376ss.

[25] *Adv. Haer.* V 18,2; cf. A. Orbe, *Teología* II, 212ss; el Verbo que da el Espíritu es el Verbo-hombre, sustentado por el Padre en cuanto creatura. Cf. también A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994, 116s.

[26] Cf. *Estudios sobre la teología...*, 120-122.

[27] Ib. 122.

En analogía con la creación de Eva de Adán, el Logos sería el sustrato inmediato del que el Padre saca a Sofía, el Espíritu Santo[28]. Tendríamos así al Espíritu asociado en el seno de la Trinidad al Padre y al Hijo, como procedente en último término del primero pero directamente del Hijo; así interviene para la perfección de la obra creadora y salvadora que éste lleva a cabo. El Espíritu pertenece a la Trinidad inmanente porque es divino y desde el primer instante interviene en la creación, pero no es del todo evidente que la distinción con la Trinidad económica se haya conseguido por completo.

TERTULIANO

Tertuliano (+después del 220) es el creador del vocabulario trinitario latino, o por lo menos el que le da consistencia. Seguimos usando en nuestra teología actual la terminología que él acuñó. En su reflexión sobre la Trinidad recoge y completa la problemática que los apologetas han planteado. El problema de la unidad y de la distinción en Dios se plantea en él a alto nivel especulativo. Su obra capital, desde el punto de vista de la teología trinitaria, es el *Adversus Praxean*[29]. Praxeas es presentado al principio mismo de la obra como un «patripasiano», que afirma que «el Padre ha bajado a la virgen, él mismo ha nacido de ella, ha padecido, en resumen, que él es el mismo Jesucristo»[30]. Y un poco más adelante, «en el tiempo el Padre nació y padeció, el mismo Dios omnipotente es llamado Jesucristo»[31]. Frente a este error opone Tertuliano la *regula fidei*, que asegura la fe en un solo Dios a la vez que la distinción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo:

> Pero nosotros... creemos en un solo Dios, pero con esta dispensación que llamamos 'economía', es decir, que el único Dios tiene también un Hijo, su palabra, que procedió de él

[28] Es la tradición del carácter femenino del Espíritu la que da fundamento a esta analogía Adán-Eva/Logos-Sofía.
[29] Lo citaré según la edición de G. Scarpat, Q.S.F. Tertulliano, *Contro Prassea*, Torino 1985.
[30] *Prax.* 1,1 (142).
[31] *Prax.* 2,1 (144).

> mismo, por medio del cual todo fue hecho y sin el cual nada se hizo (cf. Jn 1,3-4). [Creemos] que este Hijo fue enviado por el Padre a la Virgen, y nació de ella, hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, y fue llamado Jesucristo; que él padeció, murió y fue sepultado según las escrituras (cf. 1 Cor 15,3.4), que fue resucitado por el Padre y, llevado de nuevo al cielo, está sentado a la derecha del Padre y vendrá para juzgar a los vivos y a los muertos. Y que después envió según su promesa el Espíritu Santo paráclito, santificador de la fe de aquellos que creen en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo[32].

Hay que afirmar por tanto la unidad divina, pero ésta no implica que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean el mismo. La unidad divina de que aquí se trata se da en el desarrollo de la "economía" (que aquí es, como se observa fácilmente, ante todo una realidad intratrinitaria, aunque se contempla en relación con la economía de la salvación que de ella deriva, empezando por la creación). Dios es uno,

> porque todo viene del uno por la unidad de la substancia, y a la vez se guarda el misterio de la economía que dispone la unidad en la Trinidad[33], en el orden de los tres, el Padre el Hijo y el Espíritu, pero tres no por el estado, sino por el grado, no por la substancia, sino por la forma, no por la potencia, sino por la manifestación, pero los tres de una sola substancia, un solo estado y una sola potencia[34], porque uno solo es Dios del cual estos grados, formas y manifestaciones se distribuyen en los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo[35].

[32] *Prax.* 2,1 (144-146); cf. otras versiones de la regla de fe en *de praescr. haer.* 13,1-5 (CCL 1,197-198); *de virg. velandis* I 3 (CCL 2,1209)
[33] Tertuliano, *De pudicitia* XXI 16 (CCL 2,1328): «Trinitas unius divinitatis, Patris, Filii et Spiritus sancti».
[34] Ya Atenágoras ponía en la *dýnamis* la unidad de los tres; cf. texto a que se refiere la n. 62 del cap. anterior
[35] *Prax.* 2,4 (146); cf. también 19,8 (198); sobre estos conceptos cf. la introducción de G. Scarpat, a la edición de *Adv. Prax.* 84-98; G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, 169ss; fundamentales los estudios de R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962; J. Moingt, *La théologie trinitaire de Tertullien* (4 vols.), Paris 1965-1969; más recientemente, J. Alexandre, *Le Christ de Tertullien*, Paris 2004.

Este texto capital nos muestra, como insinuábamos hace un momento, la reflexión ya explícita sobre los planos en que se mueven la unidad y la diversidad en Dios. La unidad es el punto de partida, una unidad garantizada por el Padre, del cual todo proviene. La unidad se funda en la «sustancia», en el sustrato común que poseen los «tres», frente al misterio de la economía que, como veíamos ya en la regla de fe, significa el despliegue de la trinidad de las «personas». La unidad de la sustancia significa también unidad en el *status* y en la *potestas*. Los tres participan del mismo ser que tiene en el Padre su origen; pertenecen al mismo orden divino, comparten un mismo poder. La distinción se da en cambio en el plano del *gradus*, de la *forma* y de la *species*. Esta serie de distinciones se coloca en otro orden, que no afecta a la unidad radical de Dios que Tertuliano quiere claramente afirmar, sino que constituyen el modo concreto como hay que entender esta unidad. Así la unidad que de sí misma hace derivar la trinidad no significa una destrucción de la primera, sino la manera como ésta se constituye y se rige[36]. Junto al concepto de *unitas*, y en contraposición con él, tenemos por tanto el de *trinitas*, un término fundamental llamado a hacer fortuna en la historia de la teología, equivalente latino del griego τρίας que ya conocemos. La divinidad del Dios uno ha de ser entendida por tanto en esta «economía»[37]. La única «monarquía», el único gobierno, no se destruye porque un rey tenga ministros y oficiales. Mucho menos se dividirá por el hecho de que tenga un Hijo que es hecho partícipe de la monarquía misma, sino que ésta continúa perteneciendo a quien la detenta aunque sean dos los que la administren en íntima unión[38]. Por ello Dios no sufre dispersión por el hecho de que el Hijo y el Espíritu Santo ocupen el segundo y el tercer puesto, siendo partícipes *(consortes)* de la sustancia del Padre[39]. No destruye la unidad de Dios el Hijo, que viene de la sustancia del Padre («Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris») y que nada hace

[36] *Prax.* 3,1 (146s): «...se espantan porque creen que la economía es una pluralidad y la disposición de la trinidad una división de la unidad, cuando la unidad, que hace derivar de sí misma la trinidad, no es destruida por ésta, sino regulada».

[37] Cf. *Prax.* 3,1; 11,4; 12,1 (146; 168; 170).

[38] Cf. *Prax.* 3,2-3 (148); cf. sobre la cuestión Uríbarri, o.c., 153ss.

[39] Cf. *Prax.* 3,5 (148).

sin la voluntad del Padre. Y lo mismo ocurre con el Espíritu Santo, que ocupa el tercer grado, que viene del Padre y mediante el Hijo («Spiritum non aliunde puto sed a Patre per Filium»)[40]. La monarquía no se destruye, pero queda claro que el Padre y el Hijo (y el Espíritu) no son el mismo[41].

Estos tres, unidos pero no identificados en todos los aspectos son llamados con frecuencia por Tertuliano «personas»[42], otro vocablo llamado a tener gran trascendencia en la teología trinitaria y en la cristología. Con todo, debemos guardarnos de ver ya en este momento un desarrollo completo de los contenidos posteriores de esta noción[43]. Pero está ya en germen lo que después se va a precisar. Un texto clave en la reflexión sobre la unidad y la distinción en Dios es Jn 10,30: «Yo y el Padre somos una sola cosa (*unum*)»; las palabras de Jesús dan ocasión a distinguir entre la unidad de la sustancia y la pluralidad de las personas; el neutro *unum* no significa la identidad personal, sino a la unidad en la divinidad[44]. Los tres, unidos en la substancia y con todo distintos, son *cohaerentes*[45].

[40] *Prax.* 4,1 (150).

[41] Cf. *Prax.* 4,2-4 (150); el contexto trata sobre la entrega del reino y la sumisión de Cristo al Padre según 1 Cor 15,24-28; del texto bíblico aparece con claridad que el que entrega el reino y aquel a quien se le entrega son dos, no uno solo.

[42] Cf. entre otros lugares, *Prax.* 7,9; 9,3; 11,4.7.10; 12,3; 27,11; 31,2 (158; 162; 168; 170; 226; 236).

[43] Por una parte Tertuliano se encuentra con el uso latino de llamar a los individuos «personas»; por otra parte la exégesis prosopográfica introduce la ficción literaria de personajes que hablan; así se usa la expresión «en persona de» alguien. Pero aquí no es éste el caso: los seres divinos son realmente distintos, el que habla es distinto de aquel a quien se dirige la locución y de aquel de quien se habla. Con todos estos elementos, a partir de las distintas palabras que pronuncian el Padre y el Hijo, se llega a la conclusión de que estos dos son realmente distintos; así son llamados personas (también el Espíritu Santo). Asistiremos al desarrollo ulterior del concepto; cf. A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, en A. Pavan-A. Milano, *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 1-284, esp. 11ss.

[44] *Prax.* 25,1 (218): «Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: *Ego et Pater unum sumus*, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem»; cf. también 8,4 (160).

[45] *Prax.* 12,7 (172): «ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus»; 25,1 (218): «Connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes».

Para explicar esta unidad de los tres haciendo ver a la vez la distinción, Tertuliano ha usado una serie de comparaciones que, con la aprobación o el rechazo, han tenido gran influjo en la tradición. Es fundamental un pasaje del c. 8 del *Adversus Praxean:*

> El tronco no está dividido de la raíz, ni el río de la fuente, ni el rayo del sol, ni tampoco la Palabra está separada de Dios. Por tanto, según la imagen que proporcionan estos ejemplos confieso que hablo de dos: Dios y su Palabra, el Padre y su Hijo; porque la raíz y el tronco son dos cosas, pero unidas; y la fuente y el río son dos manifestaciones *(species)*, pero indivisas; y el sol y el rayo son dos formas, pero enlazadas *(cohaerentes)*. Todo lo que procede de otra cosa debe ser algo distinto de aquello de que procede, pero no separado. Pero donde hay un segundo, hay dos cosas, y donde hay un tercero, tres. El tercero es el Espíritu respecto de Dios y del Hijo, como el tercero respecto de la raíz es el fruto que viene del tronco, y el tercero de la fuente es el arroyo del río, y el tercero del sol la chispa del rayo. De todas maneras nada se aparta del origen del que tiene sus propiedades. Así la Trinidad, derivada del Padre a través de los grados enlazados y conexos, no es obstáculo a la monarquía y protege el *status* de la economía[46].

Se nota en seguida cómo se repiten las palabras que ya hemos visto utilizadas en otros textos para designar lo que es común y lo que es propio de cada uno: *species*, *forma*, al final también *gradus* y *status*. Con la excepción de este último, se trata de los términos que expresan la distinción de las personas. Pero se muestra también la unidad de los tres, que se expresa en el término *trinitas*; la trinidad tiene en el Padre su único origen, no es obstáculo a la monarquía, y a la vez defiende la «economía», que es el modo específico de la unidad de Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son diversos uno del otro a la vez que inseparables; no hay entre ellos división, aunque sí distinción, de modo que cada uno de ellos es realmente «otro»[47].

[46] *Prax.* 8,5-7 (160-162); cf. todo el contexto, sobre todo el precedente. Cf. también 22,6 (206), «radius ex sole», «rivus ex fonte», «frutex ex semine»; solamente se habla del Padre y del Hijo. Igual en *Apologeticum* 21,10-13 (CCL 1,124s).

[47] *Prax.* 9,1 (162): «alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum».

Las expresiones de Tertuliano en relación con la unidad y la diversidad de los tres parecen implicar una cierta gradación entre ellos, aunque la común divinidad se mantenga:

> El Padre contiene toda la sustancia, el Hijo es una derivación y una porción del todo, como él mismo confiesa: *Porque el Padre es mayor que yo* (Jn 14,28). También en el salmo se le canta como inferior: *Un poco menos que los ángeles* (Sal 8,6). Así el Padre es distinto del Hijo al ser mayor que el Hijo, pues uno es el que engendra y otro el que es engendrado, uno que envía y otro que es enviado, uno que hace y otro por medio del cual todo es hecho[48].

Lo que aquí ante todo quiere indicar Tertuliano es la distinción que se da entre el Padre y el Hijo. Esta distinción de los dos se manifiesta en sus diversas funciones en la creación y en la salvación del hombre. Esto lleva a la distinción intratrinitaria del que engendra y el engendrado. Esta distinción se muestra también en el hecho de que el Padre es mayor que el Hijo. En el Padre está toda la sustancia, en el Hijo una derivación o *portio*. No parece que haya que entenderse este término en el sentido material de una parte, sino más bien en el de participación[49]. Se trata de la participación en el todo, que se encuentra en el Padre en plenitud. Pero esto no quiere decir que la plenitud de la divinidad se encuentre en el Hijo del mismo modo que en el Padre. Los textos bíblicos que Tertuliano cita inducen a pensar en una cierta «inferioridad», no sólo en la distinción personal entre el Padre y el Hijo. La doctrina de la procesión del Verbo (y *a fortiori* del Espíritu Santo), a la que en seguida dedicamos brevemente la atención, muestra la dificultad de una total participación del Hijo en la divinidad del Padre. Pero ha de quedar claro que esto en ningún modo significa que la divinidad misma quede comprometida. La unidad de la sustancia de los tres está claramente afirmada. En seguida volveremos sobre este tema.

[48] *Prax.* 9,2 (162).

[49] Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*. Roma 1958, 592; J. Moingt, *Théologie trinitaire* III, 940ss. La *portio* aparece también 26,3.6 (220); *derivatio* y *portio* de nuevo unidas en 14,3 (178s).

Debemos decir algo sobre el problema de la generación del Hijo. Si Ireneo se mostraba sobrio a este respecto, y rechazaba la analogía de la mente humana según el modelo de los apologetas, nada de esto ocurre en Tertuliano. Para él la *psiche* humana constituye el modelo a partir de la cual se entiende la procesión del Hijo. Todo ello se justifica porque la mente humana es imagen del espíritu divino. De ahí que la operación de aquélla venga usada para la iluminación de lo que ocurre en el ser de Dios[50]. Se han distinguido en la procesión del Logos algunas fases que en algún modo recuerdan los diferentes estadios del Verbo según los apologetas.

1) En una fase eterna el intelecto divino se contempla a sí mismo; es desde siempre, sin comienzo, el intelecto divino. En el comienzo, dice Tertuliano, Dios estaba solo; nada había fuera de él. Pero se corrige de algún modo en seguida: no estaba solo porque tenía en sí su razón, que es su misma mente[51]. El intelecto está orientado hacia Dios mismo. Ningún pasaje de la Escritura aludiría directamente a este estadio.

2) La segunda fase tiene lugar antes del tiempo, en preparación de la economía salvífica. El Logos, por voluntad libre y positiva de Dios, pasa de contemplarse a sí mismo al pensamiento de la economía salvífica, en la cual se dé a conocer a los otros. Idea de una economía de salvación que de algún modo es la transición entre la contemplación de Dios en sí mismo y la formación de la sabiduría personal.

3) En la tercera fase, también antes del tiempo, se señala el comienzo la concepción, todavía en el interior de Dios, de la palabra interna personal, el *logos endiáthetos* que Tertuliano llama la *sophia*[52]. Éste es el momento del que habla la escritura en Prov. 8,22, «el Señor me creó al comienzo, para el inicio de sus obras...». Dios quiso producir en su sustancia y forma exterior lo que en sí mismo había determinado con su sabiduría, su razón y su palabra; las cosas estaban ya dispuestas, incluso hechas por

[50] Cf. para lo que sigue, Orbe, *Introducción*, 96ss.

[51] *Prax.* 5,2 (152): «Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet... Qua ratio, sensus ipsius est». Desde siempre por consiguiente la *ratio* tiene una existencia inmanente en Dios.

[52] Cf. *Prax.* 6,1ss (154); también 7,1 (156); cf. *Adv. Herm.* 45,1 (CCL 1,434).

lo que respecta a la mente de Dios[53]. Hacía falta que apareciesen y pudieran ser reconocidas en su forma y en su sustancia.

4) En el día primero Dios creó la luz (Gn 1,3). Éste es el momento del nacimiento perfecto de la palabra proferida, engendrada, que procede de Dios. En este momento «la misma palabra recibe su forma y ornato, su sonido y su voz, cuando Dios dice: *Hágase la luz* (Gn 1,3). Éste es el perfecto nacimiento de la palabra, cuando sale de Dios»[54]. En el momento en que sale de Dios hace de éste su Padre[55], y así él se convierte en Hijo, primogénito, engendrado antes de todas las cosas, y unigénito, como el único engendrado por Dios. Los salmos 44,2, *eructavit cor meum verbum bonum* y 2,7, *tu es filius meus, ego hodie genui te*, se aplican también a este momento[56]. Esta palabra tiene una consistencia, es una realidad sustantiva, distinta del Padre, el Padre y el Hijo son dos. No es por tanto una palabra vana. No podría serlo porque de Dios no puede derivar nada vacío de

[53] *Prax.* 6,3 (154): «Pues, cuando Dios quiso producir aquellas cosas que con la sabiduría la razón y la palabra había dispuesto en si mismo en su sustancia y en su manifestación exterior, emitió en primer lugar la misma palabra; ésta tenía en sí, como inseparables de ella, la razón y la sabiduría, de tal manera que mediante esta misma palabra fueran hechas todas las cosas que ya mediante ella habían sido pensadas y dispuestas, más aún, habían sido ya hechas en cuanto estaban en la mente de Dios». Cf. *Adv. Herm.* XVIII 4 (CCL 1,412).

[54] *Prax.* 7,1 (156). El texto sigue así: «En primer lugar la palabra fue creada por él para el pensamiento con el nombre de sabiduría –*Dios me creó como inicio de sus caminos* (Prov 8,22)-, y después fue engendrada para la creación –*cuando preparaba el cielo yo estaba con él* (Prov 8,27)–, después hizo de él su Padre, procediendo del cual la misma palabra fue hecha el Hijo»; *Adv. Marc.* II 27 (CCL 1,507):«...sermonem, quem ex semetipso proferendo filium fecit».

[55] *Prax.* 10,2-3 (164): «Atquin pater filium fecit et patrem filius... Habeat necesse est pater filium ut pater sit, et filius patrem ut filius sit»; Retengamos estas ideas, que más adelante serán fundamentales para el desarrollo de la doctrina de la relación, tan central en la teología trinitaria. *Prax.* 11,1 (166): «... illum sibi Filium fecisse sermonem suum». Ha hecho Hijo a su palabra, engendrándola. Cf. también *Adv. Herm.* III 2-5 (CCL 1,398-399), Dios ha sido siempre Dios, pero no siempre señor, ni juez, ni Padre. Cf. Orbe, *Estudios*, 3ss. Esta explicación de A. Orbe ha sido objeto de análisis crítico por parte de G. Uríbarri, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid 1999, 81-147; no se podría encontrar un diferencia ontológica entre el *sermo* y la *sophia*.

[56] Cf. *Prax.* 7,1-2 (156).

sustancia, inconsistente. No puede estar privado de consistencia el que en la mediación creadora ha de dar consistencia a todas las cosas[57].

El Verbo, nacido como el Hijo unigénito del Padre, es «espíritu», es decir, participa del sustrato común de la divinidad, de la naturaleza del Padre. Así «el espíritu es la sustancia de la Palabra, y la Palabra es la operación del espíritu»[58], común sustrato divino. Se distingue así la personalidad propia del Hijo y la sustancia espiritual, divina, que tiene juntamente con el Padre.

También el problema del conocimiento del Hijo, como ya veíamos en Ireneo, se plantea en Tertuliano. Este Hijo es cognoscible, con una cognoscibilidad previa a la encarnación. De ahí que las teofanías del Antiguo Testamento, como ya para Justino e Ireneo, muestren al Hijo. Esta visibilidad, frente a la invisibilidad del Padre, parece fundarse en la cierta «inferioridad» del Hijo a que ya nos hemos referido: no podemos contemplar el sol, pero sí podemos ver su rayo[59]. El Hijo es así el que da a conocer al Padre, aquel en quien es visible el rostro del Padre[60].

Debemos decir algo sobre el Espíritu Santo. En muchas ocasiones se habla de él como «tercero»[61], que viene del Padre mediante el Hijo. Como ya veíamos en la *regula fidei* de *Prax.* 2, el Espíritu es enviado por el Hijo resucitado. Todos estos aspectos se ponen de relieve en el pasaje siguiente:

> Él (Jesús) derramó el don *(munus)* recibido del Padre, el Espíritu Santo, tercer nombre de la divinidad y el tercer grado de la majestad, predicador de una única monarquía e intérprete de la economía..., maestro de toda verdad, que está en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo según el misterio cristiano[62].

El Espíritu Santo, como tercero, está unido al Padre y al Hijo en la común divinidad y majestad. Algo más nos dice Tertuliano sobre el origen del Espíritu y sobre su condición divina. El Espíritu Santo, como ya hemos tenido ocasión de indicar, viene del Padre por el Hijo, «non aliunde puto quam a Patre per Filium»[63], como el Hijo viene de la sustancia del Padre. La Palabra, el *sermo* subsiste, como ya sabemos, en el común sustrato divino, el espíritu, que vendría a ser de algún modo la naturaleza divina. El ser *sermo* no se puede comunicar, pero el sustrato es de suyo comunicable. De ahí la comunicación del espíritu que viene del Padre a través del Hijo[64]. El «a Patre», del Padre, indicaría dos cosas: a) el remoto y universal principio del Espíritu Santo; b) el agente principal en la causalidad misma del Hijo. Dios Padre actúa, como principio remoto y también como agente principal, en la procesión del Espíritu «ex Filio». Sólo del Padre deriva en último término el «espíritu» que el Hijo es capaz de emanar de sí mismo, como el agua que del río va al arroyo o al canal que de él deriva proviene en último término de la fuente, o sólo del sol procede en definitiva la luz que el rayo es capaz de comunicar a la chispa, o de la raíz viene en última instancia el fruto que el árbol produce, por seguir las imágenes tertulianeas que ya nos son conocidas[65].

También como en Ireneo la diferencia entre Hijo y Espíritu se puede ver reflejada en la diferencia que existe entre la imagen y la semejanza divinas en el hombre. La semejanza es a la ima-

[57] Cf. *Prax.* 7,5-8 (156-158).

[58] *Prax.* 26,4 (220): «Nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt». El Hijo es espíritu que sale de Dios, con la forma personal de Sofía; cf. Orbe, *Estudios*, 27ss.

[59] *Prax.* 14,3 (178s): «... debemos comprender que el Padre es invisible a causa de la plenitud de su majestad, pero tenemos que reconocer que el Hijo es visible por la medida de su derivación; del mismo modo que no podemos contemplar el sol en toda su sustancia, pero soportamos su rayo con nuestros ojos a causa del calor menor de la porción que llega a la tierra»; cf. todo el cap. 14 (178-182), sobre el Hijo revelador.

[60] Cf. *Prax.* 14,9-10 (182), texto de gran complicación.

[61] Lo hemos visto ya en *Prax.* 8,5-7; cf. además, 13,5.7 (176), y los pasajes que citaremos a continuación.

[62] *Prax.* 30,5 (236); 9,3 (162): «ut tertium gradum ostenderet in Paracleto...»; también 25,1, el Paráclito recibirá de Jesús como éste recibe del Padre; igualmente en 11,10 (170); 31,1-2 (236s), el Espíritu Santo unido al Padre y al Hijo en la única divinidad.

[63] *Prax.* 4,1 (150).

[64] Cf. A. Orbe, *Estudios...* 106ss., también para lo que sigue.

[65] Ib. 106: «El Verbo, en posesión de Espíritu propio, derivado del Pneuma paterno, es capaz de emanar –del propio Espíritu– otro, tercero, y otorgarle «ipso facto» subsistencia. Y así como, según la analogía *fons/flumen/riuus* se supone, a modo de sustrato común, el agua; así en su aplicación trinitaria, se presupone, a modo de sustrato común el pneuma... Como el Pneuma del Hijo procede del Pneuma del Padre, el del Espíritu personal procede del Espíritu del Hijo. Y así como el Pneuma del Hijo no proviene "a igualdad" del Pneuma del Padre, sino como "portio totius", por partici-

gen lo que el Espíritu personal al «sermo». El Espíritu Santo dispone el camino a la mediación del Hijo, no tiene «forma». Hace al hombre en su dinamismo y vida semejante a Dios. El Padre realiza la creación primera, amorfa. El Hijo, fundado en su sabiduría, la creación segunda. El Espíritu alienta o vivifica los seres configurados mediante el Verbo. Así, por la obra del Espíritu, se llega a la perfecta semejanza con el Verbo encarnado, primer modelo del hombre según el africano. La creación del hombre es así ya obra de la Trinidad. Tertuliano, como ya hacían Teófilo de Antioquía e Ireneo, amplía al Espíritu Santo, tercera persona, el «hagamos» de Gn 1,26, que para el Pseudobernabé se refería sólo al Hijo[66].

Hemos visto que el Espíritu Santo es don, *munus*; debemos retener esa idea, que recogerá ampliamente la tradición posterior. Es el don que hace Jesús. Es interesante para la relación Padre-Hijo-Espíritu poner de relieve un paralelismo: el Hijo es llamado *vicarius* del Padre porque lo hace visible[67]. El mismo término se aplica al Espíritu Santo respecto de Cristo. Es el que lo hace presente, realiza su obra en los hombres[68].

Tertuliano nos ofrece una teología trinitaria ya bastante elaborada. Si quiere mantener la unidad divina, en la que Praxeas tanto insiste, subraya igualmente que ésta no se ve afectada por la economía intratrinitaria, por la que el Padre comunica su naturaleza divina, su «espíritu» al Hijo y, mediante éste, al Espíritu Santo. Estos tres son uno por su sustancia, su «estado» y su poder. La Trinidad, aunque orientada a la economía salvadora, tiene en sí misma una consistencia, no se diluye ni se agota en la acción *ad extra;* así la economía de la salvación puede ser realmente tal.

---

pación en él; así también el Pneuma del Espíritu personal no procede «a igualdad» del Pneuma del Hijo, sino como participación en él (a manera de *portio portionis totius*)».

[66] *Prax.* 12,3 (170s): «A él [el Padre] estaba ya unida una segunda persona, el Hijo, su Palabra, y una tercera persona, el Espíritu en la Palabra, y por esto dijo en plural "hagamos", "nuestra" y "de nosotros" (cf. Gn 1,26, 3,22). ¿Con quiénes creaba al hombre y a quién lo hacía semejante? Con el Hijo que había de revestir al hombre y el Espíritu que lo había de santificar, hablaba con ellos en la unidad de la trinidad, como con ministros y testigos». Cf. también ib. 12,1-2 (170). Cf. Orbe, *Introducción*, 122s.

[67] *Prax.* 24,6 (216): «vicarium se Patris ostenderet, per quem Pater et videretur in factis et audiretur in verbis...».

[68] Cf. *De virg. vel.* 1,4 (CCL 2,1209); *De praes. haer.* 13.5 (CCL 1,198).

HIPÓLITO DE ROMA

No es ahora nuestra misión entrar en las complicadas cuestiones de la paternidad de las obras atribuidas a Hipólito. Me limito a unas cuantas notas de la teología del *Contra Noetum* que nos ayudará a completar nuestro panorama de la teología en los comienzos del s. III[69].

El Hijo es, para Hipólito, «logos, espíritu, fuerza», y privado de carne, preexiste a la manifestación al mundo[70]. Las denominaciones vienen ya de la tradición. El Padre que es espíritu, engendra de su seno este fruto espiritual, el Logos, que tiene así origen divino, tiene una unidad sustancial con Dios. El Logos divino no compromete la unicidad divina, como piensa Noeto, de tendencia patripasiana como Praxeas. Dios está originariamente solo, nada hay coevo con él, crea porque quiere, e igualmente engendra el Logos según su voluntad[71], aunque de su propia sustancia. En un primer momento el Logos vive en el corazón del Padre; hay una unidad de Dios y en Dios, una distinción indivisa del Padre y el Hijo. Porque Dios, con ser solo, era también múltiple, pues no estaba falto de Logos ni de sabiduría ni de fuerza ni de voluntad; todo estaba en él y él era el todo[72].

En relación con el acto creador tenemos el primer paso de la manifestación de la distinción entre Dios y el Logos. Cuando quiso, como quiso, en los tiempos fijados, manifestó Dios a su Logos, por cuyo medio hizo todas las cosas[73]. Hay por tanto relación entre el Logos, que es fruto de la voluntad del Padre, y el universo creado, resultado del mismo querer divino. «Por voluntad profiere Dios el Logos personal, y mediante el Logos

[69] Sobre la datación de esta obra cf. G. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad,* 236-280. Cito el *Contra Noetum* por la ed. de M. Simonetti, Bologna 2000.

[70] Cf. *C. Noetum* 4,11 (160); cf. 1 Cor 1,24; también Justino, *1 Apol.* 14,5; 33,4.6 (Wartelle 114; 142); cf. Orbe, *Introducción*, 100ss.

[71] Cf. *C Noet.* 10,3 (170-172); 16,4 (182); cf. A. Zani, *Cristologia di Ippolito*, Brescia 1984, 62. 76; M. Fédou, *La redecouverte des anténicéens et ses enjeux pour la théologie trinitaire*, en E. Durand-V. Holzer, *Les sources de la théologie trinitaire au XXe siècle*, Paris 2008, 58-73.

[72] Cf. *C. Noeto* 10,2 (170). Cf. G. Uríbarri, *La emergencia de la Trinidad inmanente*, 60-65.

[73] Cf. *C. Noeto* 10,3-4 (170-172); cf. Zani, o.c., 76s.

fabrica luego el mundo»[74]. Dios engendra por tanto el Logos antes de la creación del mundo y al parecer en orden a la misma. El querer divino que lo engendra no lo separa del Padre. La unicidad de Dios es compatible con esta "economía". También Hipólito, como Tertuliano, recurre a Jn 10,30, «Yo y el Padre somos una sola cosa», para subrayar la unidad y la distinción de Jesús y el Padre[75].

Dios emite, como señor de la creación, el propio intelecto, para que con su manifestación pueda el mundo salvarse. Hay relación por tanto entre la emisión del Logos para la creación y su envío al mundo para la salvación. El Logos se hace subsistente para, en su día, revelarse para la salvación de los hombres en la encarnación. Hay por tanto una relación entre la procesión eterna y la generación humana, de María. El seno del Padre es para la generación según la divinidad, *secundum Spiritum* del Verbo lo que es el seno de María para la generación del mismo en la humanidad, *secundum carnem*. Las dos tienen lugar cuando el Padre quiere. El primer nacimiento se orienta, según lo dicho, al segundo. La generación de Dios hace al Logos «espíritu», en distinción, no en separación respecto del Padre. El «espíritu» indica la naturaleza divina, el Logos es nombre personal. La generación de María hace a Jesús hombre, carne, pues el Logos era *asarkós* antes de la encarnación. Con ésta aparece como Hijo perfecto de Dios, del Espíritu y de María[76]. «Hijo» parece por tanto el nombre más propio del Logos encarnado. Para Hipólito baja a la carne la δύναμις de Dios, no el Padre mismo: «Yo salí del Padre y vengo» (Jn 16,28). Se mantiene por tanto la distinción personal entre el Padre y el Hijo[77].

[74] A. Orbe, *Estudios...* 10.

[75] *C. Noet.* 7,1 (164-166): «Somos no se dice de uno solo, sino en cuanto ha dado a conocer a dos personas (δύο πρόσωπα), aunque una sola potencia»; de nuevo en la potencia se ve la unidad. Cf. para más detalles, Zani, o. c., 96.

[76] *C. Noet.* 4,10-11 (160): «Está ciertamente la carne, la que ha sido ofrecida en don por el Logos paterno, la que del Espíritu y de la Virgen se ha mostrado Hijo perfecto de Dios. Y es claro que él mismo se ha ofrecido al Padre. Antes de esto la carne no estaba en el cielo. ¿Y quién estaba en el cielo sino el Logos sin carne...?»; también 15,7 (180): «sin carne el Logos no era Hijo perfecto»; 4,7 (158): «Cuando el Logos se ha encarnado y se ha hecho hombre, el Padre estaba en el Hijo y el Hijo en el Padre, aunque el Hijo estuviera entre los hombres».

[77] Cf. *C. Noet.* 16,2 (182); Orbe, *Introducción*, 103ss; Zani, o.c., 140ss.

Pero hay una unidad de δύναμις[78], que garantiza la unidad de Dios. En virtud de la misma fuerza el Padre determina y el Hijo cumple la voluntad del Padre. Hay una semejanza con la unidad y la distinción del mismo «espíritu». La *dýnamis* es a la vez el Logos paterno y la misma naturaleza de Dios. La generación del Hijo se diferencia de la generación humana y animal precisamente por la «distinción» indivisa, según el mismo espíritu divino. Así Dios y el Logos no son dos dioses, sino que se distinguen como la luz de la luz, el agua de la fuente, el rayo del sol; una es la *dýnamis* que deriva del todo, la *dýnamis*-Logos que proviene del Padre[79]. Ya hemos tenido ocasión de indicar que Hipólito habla de dos *prósopa* en relación con el Padre y el Hijo[80], pero nunca de tres, de modo que no aplica el término «persona» al Espíritu Santo. Pero en cambio se refiere a la τρίας[81], a la vez que emplea también algunas fórmulas triádicas: «Por medio de él (el Logos) conocemos al Padre, creemos [en él] en el Hijo, veneramos al Espíritu Santo»[82]. En el *Contra Noetum* la teología del Espíritu Santo está claramente menos desarrollada que en Tertuliano.

[78] Cf. *C. Noet.* 7,1 (cf. n. 73); también 11,1 (172), hay una sola fuerza que viene del Padre.

[79] *C. Noeto*, 11,1 (172): «Cuando digo otro no afirmo dos dioses, sino como luz de luz, o agua de una fuente, o rayo del sol. Una sola es la potencia que deriva del todo. El todo es el Padre y la potencia que deriva de él es el Logos». Cf. Zani, o.c., 141ss. Notemos el uso de comparaciones parecidas a las de Tertuliano, aunque en este último aparecen más desarrolladas. Aquí aparece la expresión «luz de luz» que usará el concilio de Nicea.

[80] Cf. *C. Noeto* 7,1 (n. 73); pero 14,2-3 (176): «... dos personas, y como tercera economía la gracia del Espíritu Santo»

[81] Cf. *C. Noet.* 14,8 (178); la expresión a parece al final de una serie de formulas triádicas a las que en seguida nos referiremos.

[82] *C. Noet.* 12,5 (174); cf. también 9,2 (170); y sobre todo 14,5-8 (176-178): «Dios es uno solo; el Padre que ordena, el Hijo que obedece, el Espíritu Santo que da la comprensión. El Padre está sobre todos, el Hijo por todos, el Espíritu Santo en todos. No podemos pensar en el único Dios si no creemos en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo... Por esto el Logos paterno... [dijo]: "Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 29,18). El Padre es glorificado por medio de esta trinidad: el Padre ha querido, el Hijo ha ejecutado, el Espíritu Santo ha revelado».

Después del estudio de estos autores occidentales debemos dirigir nuestra mirada hacia Alejandría, para estudiar la gran figura de Orígenes, que marcará la pauta de la gran escuela teológica de aquella ciudad también por lo que se refiere a la teología trinitaria.

ORÍGENES

La teología de Orígenes (+hacia el 254) es especialmente rica y compleja, en el punto que nos ocupa como en tantos otros. Tratamos solamente, sin ánimo de ser exhaustivos, de algunos puntos que pueden iluminar la evolución de la teología trinitaria. Comenzaremos con un texto de su comentario al evangelio de Juan, que nos introducirá en el amplio campo de problemas que el Alejandrino aborda:

> Mirad cómo puede ser resuelto el problema que turba a muchos, que, queriendo ser piadosos, por miedo de reconocer dos dioses, caen en opiniones erróneas e impías, sea porque niegan que la individualidad del Hijo es diferente de la del Padre, aunque profesan como Dios al que llaman Hijo al menos por el nombre, sea cuando, negando la divinidad del Hijo, admiten que su individualidad (ἰδιώτητα) y su sustancia personal (οὐσία κατὰ περιγραφὴν) son, en sus características propias (ἰδιώτητα), diferentes de las del Padre.
>
> Hace falta decirles que *el Dios* es el Dios en sí (αὐτοθεός), y que por esta razón también el Salvador dice en la oración a su Padre: *Para que conozcan que tú eres el Dios verdadero* (Jn 17,3), mientras que, todo aquello que, con la excepción de Dios en sí (αὐτοθεός), es deificado por participación en su divinidad, sería más justo no llamarlo *el Dios*, sino *Dios*. Por tanto, en modo absoluto, el primogénito de toda criatura (cf. Col 1,15), en cuanto está junto a Dios y es el primero que se impregna de su divinidad, es el más digno de honor entre todos los que además de él son dioses..., porque les concede hacerse dioses, sacando de Dios el principio para deificar, y, en su bondad, hace partícipes de ello a los demás con liberalidad.
>
> Dios es por tanto el Dios verdadero. Los otros dioses que se han hecho según él son como las reproducciones de un prototipo. Por otra parte la imagen arquetípica de estas múltiples imágenes es el Verbo que está junto a Dios y permanece siempre Dios, en cuanto no sería Dios si no estuviese junto a Dios y no perseverase en la contemplación ininterrumpida de lo profundo del Padre[83].

Muchos temas se entrecruzan, como se ve, en este rico pasaje. Ya en tiempos de Orígenes la fe en el Dios uno y trino ofrecía dificultades. El temor de no mantener el monoteísmo lleva a unos a negar la realidad de la distinción intradivina, a posiciones por tanto cercanas al sabelianismo, y a otros a negar la divinidad del Hijo, problema que más tarde se radicalizará en la crisis arriana. Entre estos dos escollos se ha de mover Orígenes en defensa de la verdadera fe. Y el primer punto en que se centra es la posición relevante del Padre, el único que es «Dios en sí»[84]. El Hijo en otros lugares es llamado el reino, la justicia, la sabiduría, la razón en sí pero nunca *autotheos*. Es el «segundo Dios» (δεύτερος θεός)[85]. Sólo al Padre corresponde el ser *el* Dios, con artículo (cf. Jn 1,1).

El texto que hemos citado muestra claramente la trascendencia del Padre sobre todo lo creado. Sólo Dios Padre es trascendente a todo, es el ἀρχή, el principio, ya que todo deriva de él[86]; aun con una clara distinción respecto de las criaturas, el Padre es también superior al Hijo y al Espíritu Santo. Éstos son trascendentes respecto a los demás seres, pero son superados por el Padre. Incluso algún pasaje, ciertamente excepcional, parece

[83] Orígenes, *In Joh.* II 2,16-18 (SCh 120,216s); cf. ib. 149 (304s). Cf. el comentario de G. Pelland, *A propos d'une page d'Origène. In Joh. 2,16-18*, en A. Dupleix (dir.), *Recherches et Tradition. Mélanges patristiques offerts a Henri Crouzel*, Paris 1992, 189-198. Además de los estudios que iremos citando, se puede ver P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994.

[84] Como también el principio de toda bondad de la que participan el Hijo y el Espíritu, *Princ.* I 2,13 (SCh 252,140-142).

[85] El segundo Dios aparece en *C. Celsum* V 39 (SCh 147,118); *In Joh*, VI 39,202 (SCh 157, 280). *C. Celsum* ib. (120), el Hijo es la razón en sí, la sabiduría y la justicia; la *autobasileia* aparece en *In Mt.* XIV 7 (GCS, Or. Wer X, 289). Cf. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958, 420; también M. Fédou, *La Sagesse et le Monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1995.

[86] Cf. *Princ.* I 2,13 (SCh 140s); cf. M. Simonetti, *Sulla teologia trinitaria di Origene*, en *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 109-143.

comparar la distancia que separa al Hijo y al Espíritu Santo del Padre con la que separa de ellos a las criaturas[87]. Se acentúa la posición del todo singular del Padre. De todas maneras la divinidad, en su articulación trinitaria, se distingue con claridad de las criaturas. Solamente Dios tiene en sí mismo el bien y la santidad, sustancialmente. El Hijo y el Espíritu Santo se encuentran unidos al Padre desde este punto de vista[88].

El Padre, principio de todo, ha engendrado eternamente al Hijo. En Orígenes encontramos la primera afirmación clara e inequívoca de esta generación coeterna con el ser del Padre[89]. El Logos es desde el primer instante el Hijo y tiene una subsistencia propia, aunque incorporal. No hay razón ninguna para que Dios no haya querido o no haya podido ser siempre Padre y engendrar al Hijo[90]. Ofende ante todo al Padre quien atribuye un comienzo al Hijo[91]. La inmutabilidad divina ayuda sin duda a esta concepción. Dios desde siempre es Señor, efectivamente *pantokrator*, no solamente el que en abstracto lo puede todo, παντοδυναμός. Según esto Dios desde siempre ha engendrado al Hijo, ha querido ser y ha sido Padre, porque desde siempre ha sido señor de las criaturas. Dios no ha empezado tampoco a ser creador; de ahí se podría deducir que para Orígenes las criaturas son eternas como Dios. Pero no es así; el Alejandrino se contenta con una coeternidad intencional: la creación está hecha desde siempre en la sabiduría, en ella está preformada y prefigurada. Esta sabiduría se identifica con el Hijo, con el Logos[92].

[87] *In Joh.* XIII 25,151 (SCh 222,112-114): «Nosotros afirmamos que el Salvador y el Espíritu Santo no son parangonables con todos los seres que han sido hechos, sino que los superan con una trascendencia infinita; pero ellos a su vez son superados por el Padre en tanto o todavía en más de cuanto el Hijo y el Espíritu Santo superan a los otros seres». Cf. Simonetti, o.c., 118.

[88] Cf. *Princ.* I 5,5 (SCh 252,192), entre otros lugares; en las criaturas la santidad es accidental. Cf. J. Rius Camps, *Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad*, en *La Trinidad en la tradición prenicena*, Salamanca 1973, 189-213, 199ss.

[89] Cf. *Princ.* I 2,3s (112-116); I 2,9; (130); IV 4,1 (SCh 268,400-402). Cf. Orbe, *Procesión*, 165ss.

[90] *Princ.* I 2,2-3 (112-116); cf. Orbe, o.c., 169,

[91] Cf. *Princ.* I 2,3 (116). Por otra parte, ya que el Padre es omnipotente por su Hijo, no podría ser omnipotente antes que Padre; cf. I 2,10 (134-135). Nada hay en Dios que sea anterior a su paternidad.

[92] *Princ.* I 4,4s (170-172): «En la sabiduría han sido hechas todas las cosas, y puesto que la sabiduría siempre ha existido, según la prefiguración y la

Pero, a diferencia de la creación, la Sabiduría personal existe como tal, no simplemente prefigurada. Dios es siempre luz (cf. 1 Jn 2,5) y el unigénito siempre el resplandor de esta luz[93]. Queda así establecida la procesión eterna del Hijo, aunque subsista una cierta relación entre la generación y la creación. Para Orígenes es claro que Dios no es Dios antes que Padre, es eternamente Padre del Hijo. El Logos, engendrado desde la eternidad, es también desde siempre el Hijo. La imagen del resplandor de la luz ha sido desarrollada por Orígenes para explicar la relación Padre-Hijo en la economía de la salvación:

> El resplandor de esta luz es el Hijo unigénito, que procede de ella inseparablemente como el resplandor de la luz y que ilumina todas las criaturas... En este sentido, porque es camino y conduce al Padre... de la misma manera que es verdad, vida o resurrección (cf. Jn 14,6; 11,26), debemos entender de manera consecuente la obra del resplandor: pues por el resplandor se reconoce y se siente lo que es la luz misma. Y este resplandor, al ofrecerse a los ojos mortales y débiles de forma más plácida y suave, les enseña y les acostumbra poco a poco a soportar la claridad de la luz, pues remueve de ellos lo que obstruye o impide la visión...; los hace capaces de recibir la gloria de la luz, también en esto convertido en una especie de mediador de los hombres para que lleguen a la luz[94].

El Hijo pues manifiesta a Dios a los hombres, es el resplandor que lo da a conocer hacia fuera. A partir de ahí se puede pasar a las relaciones intratrinitarias del Padre y el Hijo. Sab 7,25s, ofrece al Alejandrino la ocasión de desarrollar una rica doctrina sobre la relación del Padre y el Hijo[95]. La fuerza del

preformación estaban en la sabiduría las cosas que más adelante han sido hechas sustancialmente». Cf. también ib. I 2.2s (112-116).

[93] *Princ.* I 2,7 (124).

[94] *Princ.* I 2,7 (124). Cf. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994, 41ss.

[95] Recordemos el texto: «La Sabiduría es un hálito del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente... Es un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios, una imagen de su bondad». El comentario de Orígenes a este pasaje se encuentra en *Princ.* I 2,9-12 (128-140). Como fácilmente se puede adivinar, la segunda serie de términos se refiere para Orígenes al Padre, la primera al Hijo o Sabiduría personal subsistente; cf. A. Orbe, *Estudios*, 44-52.

Padre se manifiesta en el hálito que no tiene inicio. La emanación del omnipotente significa que subsiste aquello sobre lo cual se ejerce la omnipotencia. No hay por consiguiente omnipotencia anterior a la emanación que procede de la misma; desde siempre el Hijo, emanado de Dios, comparte la gloria del omnipotente. Dios es en la eternidad luz, y la Sabiduría es resplandor de la misma sin principio ni fin. Otros términos son menos importantes respecto al tema central de la luz que aquí se desarrolla. En esta serie de afirmaciones: «hálito del poder de Dios; emanación de la gloria del omnipotente; esplendor de la luz eterna; reflejo del poder de Dios; imagen de su bondad», las expresiones referidas al Padre muestran la trascendencia: poder, gloria, luz eterna, bondad. Las que se refieren al Hijo indican mediación, posibilidad de conocimiento por el hombre: hálito, emanación, esplendor, reflejo, imagen... Son perfecciones orientadas al hombre, no a Dios. La relación del Padre a la Sabiduría es gratuita, la procesión del Hijo no sería «necesaria», sino sólo en el caso de que el Padre decida la creación y la deificación de los hombres. Todo es en beneficio de estos últimos. No pasa al Hijo toda la luz ni toda la fuerza del Padre, etc., lo cual no impide que esta Sabiduría tenga su origen en Dios mismo, que sea ciertamente Dios y no criatura. Dios emite la Sabiduría con la misma libertad con que crea el mundo sobre el que la Sabiduría misma ha de ejercer su función mediadora.

En el texto con que dábamos inicio a esta exposición sobre Orígenes nos encontrábamos la afirmación, extraña a primera vista, de que el Logos es Dios por estar siempre con el Padre y contemplarlo[96]. Tenemos que explicar algo más el problema de la generación del Logos, generación eterna como veíamos, pero libre, ligada a la voluntad creadora y divinizadora de las criaturas de Dios Padre.

El Logos es Dios por la generación. Hay una diferencia esencial entre su participación en la divinidad y la que se concede a las criaturas. El Logos es, además de divino, una hipóstasis propia, como también insinuaba el texto del comentario a Juan que nos ha servido de guía. La individualidad del Hijo, su *idiotes*, es distinta de la del Padre. Es el resplandor de la luz, pero

[96] *In Joh.* II 2,12 (SCh 120,215): «El Verbo es Dios porque está vuelto hacia al Padre (Jn 1,1)».

posee una subsistencia personal. Por una parte, el Hijo es natural, ha sido engendrado por el Padre, no es adoptivo. Pero, por otro lado, hemos señalado la libertad de su generación. En cuanto Dios el Hijo procede de la mente paterna, en cuanto persona, de su voluntad. Es Hijo por el querer de Dios, y esto es el título de su subsistencia personal[97]. De ahí la fórmula *tamquam a mente voluntas*, el Hijo procede del Padre como la voluntad viene de la mente[98]. Se trata de un proceso libre, dada la correlación del Logos a la creación. El Padre es simplicidad absoluta. No así el Hijo, a causa de la pluralidad de las relaciones con la creación. Su personalidad está en función de la economía. Se sigue por tanto que su generación es libre en sí misma y en el modo concreto de ser del Logos, en función de la economía libremente elegida por el Padre. El Hijo, para Orígenes, como para los Apologetas, es Hijo del amor del Padre (cf. Col 1,13). Subsiste por la voluntad de Dios, pero viene de su mente. Esto será la distinción fundamental respecto de los arrianos: la divinidad del Hijo no está en absoluto comprometida por esta «voluntad» del Padre en su generación[99], ya que viene «de Dios» de modo completamente distinto de cómo vienen de él los otros seres, que existen por creación de la nada.

El Hijo, para nosotros, es la verdad que nos revela al Padre[100]. En cuanto tal, el «alimento» que le conviene es hacer la voluntad del Padre. Sólo él hace que comprendamos la voluntad del Padre; también desde este punto de vista es imagen suya[101]. Todo el ser del Hijo se orienta así hacia los hombres, hacia la manifestación del pensamiento y de la voluntad del Padre. También el cumplimiento del querer paterno es parte de la condición de «imagen» del Hijo. Por esta razón este querer divino viene a ser el manjar propio del mismo Hijo, por el cual es lo que es[102].

[97] Cf. Orbe, *Procesión*, 499.
[98] Cf. frag. en GCS IV,662; *Princ.* IV 4,1 (SCh 268,400) «uelut si uoluntas procedat a mente». Cf. Orbe, *Procesión*, 388ss; Rius Camps, o.c., 205s.
[99] *Princ.* IV 4,1 (268,402): «nec absurdum uidebitur, cum dicatur filius caritatis, si hoc modo etiam uoluntatis putetur». Cf. I 2,6.9 (SCh 252,122.130).
[100] Cf. Orbe, *Procesión*, 420.
[101] Cf. *In Joh* XIII 36,228ss (SCh 222, 154ss); Orbe, *Procesión*, 420.
[102] Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 91; Orbe, *Procesión*, 427; 429: «Orígenes supone que la comunicación total

Estas últimas ideas nos plantean sin duda un problema. El Logos es Dios por el cumplimento del mandato paterno, por el continuo estar vuelto hacia él y contemplarle, como nos decía el texto del *In Joh*, con el que comenzaba nuestra exposición. ¿Es el Logos antes «persona» que estrictamente «Dios»?[103]. Frente a la simplicidad paterna, las múltiples relaciones del Hijo con el mundo, la multiplicidad de sus *epinoiai* (sabiduría, verdad, logos, imagen, pastor, vid) muestran la complejidad del Hijo en su persona; todas ellas se orientan hacia la dispensación salvadora. En principio no tendrían por qué ser divinas. Y no obstante el Logos es Dios. Sin que Orígenes se haya planteado al parecer expresamente este problema, el texto que ya conocemos de *In Joh.* II 18 nos da un principio de respuesta. Hay en el Logos una primera fase de formación personal, otra de formación divina. En la primera Dios proyecta en la persona del Hijo las perfecciones que lo componen. Así se constituye como persona, pero sin separarse de Dios. En la segunda el Hijo vuelve hacia Dios su vista para recibir la comunicación de vida con él, la deificación[104]. «La mediación salvífica a que es llamado reclama su comunión de esencia y Vida con el Padre. De donde, si por mirar afuera, a título de mediador creativo, no tiene por qué ser Dios; por mirar adentro, a título de mediador salvífico, tiene que serlo»[105].

El Logos por tanto está orientado hacia la creación y hacia la economía salvífica. Estrictamente para la mediación creadora

de la Voluntad paterna al Hijo explica su personal subsistencia por efecto de la Voluntad del Padre, como su divinidad por virtud del Pensamiento paterno... que a él pasó».

[103] Cf. A. Orbe, *Estudios*, 36ss, que sigo a continuación.

[104] Orbe, o.c, 37-38: «La primera tiene lugar al proyectar Dios en la persona del Hijo las perfecciones todas (epinoias) que lo componen; orientadas todas hacia fuera con el dinamismo llamado a actuarse en la Dispensación creada. La persona hecha así consistente, fuera del seno de Dios, no se separa de Él. De lo contrario no sería Dios. Al sentirse personalmente constituida –como quien mira afuera– y saberse llamada a mediar deíficamente entre Dios y los nombres, vuelve hacia Dios, en busca de la comunión de Vida con Él. Mira a Dios, y su Vista recibe indivisamente lo divino. Se deifica en beneficio de aquellos por quienes fue constituido persona. Sostiene la mirada de Dios porque solamente de su vista recibe lo divino que luego comunicará al futuro universo».

[105] Ib. 39; cf. Rius Camps, o.c., 205s.

no necesitaría ser Dios. Pero sí para la mediación salvífica. Solamente si es Dios en sí mismo puede divinizar. Su divinidad se «alimenta», por así decir, constantemente de la contemplación del abismo paterno, del único principio, ἀρχή, de todo. La perdería si, por un caso imposible, dejara de alimentarla constantemente en esta fuente. De ella vive el Hijo desde la eternidad, porque Dios ha querido siempre ser Padre y creador.

¿Qué tipo de unión y de distinción existe entre el Padre y el Hijo? Tertuliano hablaba de la unión del «espíritu», el sustrato divino común. Orígenes discurre menos sobre la divinidad en sí. No es claro que la definición de Dios «espíritu» tenga para él un lugar especialmente relevante[106]. Ciertamente entre el Padre y el Hijo no se da una identidad de sujeto, son dos, hemos visto ya este particular. Las peculiaridades del Padre y del Hijo son distintas. ¿Hay una distinción según la esencia? Parece que también en este punto difieren las dos «personas»; no porque no haya entre ellos consustancialidad, sino porque hay que distinguir la sustancia no participada de la participada. El Hijo tiene una esencia participada de la del Padre; con ella tiene la vida, la inmortalidad, etc., propiedades de la esencia del Padre. Pero en éste hay simplicidad perfecta; en el Hijo multiplicidad. En la participación, no porque sean de suyo de índole diversa, se funda la distinción según la esencia[107]. En algunos pasajes, en oposición a los patripasianos, Orígenes insiste fuertemente en la distinción de las personas[108]. En resumen podemos decir que la unidad entre Padre e Hijo según Orígenes es de índole dinámica, se funda en la unidad de querer y de actuar más que en categorías de esencia[109]. Es la preocupación por la salvación, por la economía, más que por la vida de la Trinidad en sí misma, la que caracteriza el enfoque del Alejandrino.

[106] Cf. Orbe, *Procesión*, 441; más matizado Simonetti, *La teologia trinitaria...*, 111ss.

[107] Cf. *In Joh.* II 23,149 (SCh 120,304-306); cf. Orbe, *Procesión*, 440ss.

[108] Cf. *In Joh.* X 37 246 (SCh 157,530).

[109] Cf.Simonetti, o.c, 122s; citas de *In Joh* XIII 36,228 (SCh 222,154); *C. Celsum* VIII 12 (SCh 150,200), donde se habla de la unidad por concordia, armonía, identidad de voluntad; etc.. Cf. también J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, que subraya la preocupación funcional de la doctrina trinitaria del Alejandrino. Con todo en algunos lugares se habla de unidad de sustancia: *Princ.* I 2,6 (SCh 252,122); IV 4,1 (SCh 268,402).

Tenemos que completar nuestra rápida visión de la teología trinitaria de Orígenes tratando del Espíritu Santo. Solamente el Hijo viene directamente de Dios, es engendrado por él. El Espíritu Santo por una parte no es engendrado, pero tampoco es ingenerado, ya que el Padre solo es sin principio[110]. Viene del Padre mediante el Hijo (cf. Jn 1,3), pero desde la eternidad. Por ello tiene la posesión sustancial del bien. Es el primero de los seres hechos mediante el Verbo, pero distinto de las criaturas estrictamente dichas porque no ha pasado de la nada al ser. Su existencia es eterna, como la del Hijo:

> En cuanto a nosotros, persuadidos como estamos de que existen tres hipóstasis, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y que creemos que ninguna de ellas, a excepción del Padre, sea ingenerada, pensamos que el Espíritu Santo tiene una posición preeminente sobre todo lo que ha sido hecho mediante el Logos, y en el orden es el primero de los seres derivados del Padre por medio de Cristo[111].

Tenemos así una línea «descendente», Padre-Hijo-Espíritu, que se pone de relieve en diferentes ocasiones: el Espíritu Santo, hecho por medio del Hijo, recibe la enseñanza también por medio de él[112]. El Padre tiene un ámbito de poder mayor que el Hijo, ya que abarca todos los seres y el Hijo solamente los seres racionales. El ámbito del poder del Hijo va más allá que el del Espíritu, circunscrito a los que son santificados[113]. Junto a esta concepción lineal, vertical, en una creciente «subordinación», hay otros textos en los que el Hijo y el Espíritu aparecen como coordinados entre sí y referidos al Padre[114]. Tendríamos por consiguiente estos dos esquemas trinitarios diversos[115], aunque parece prevalecer el primero. En realidad la

[110] Cf. *In Joh.* II 10,73ss (SCh 120,252ss); *Princ.* praef.4 (SCh 252,82), muestra dudas sobre la «generación».

[111] *In Joh.* II 10,75 (SCh 120,254-256). Cf. F. Cocchini, *Dalla* regula fidei. *Riflessioni origeniane sullo Spirito Santo,* en L. Perrone (ed.), *Origeniana VIII,* Leuven 2003, 593-604.

[112] Cf. *In Joh.* II 18, 127 (290).

[113] Cf. *Princ.* I 3.5 (SCh 252,154s).

[114] Cf. *Hom. in Is.* 4,1 (GCS, Or. Ver. VIII, 257-259).

[115] Cf. M. Simonetti, *La teologia trinitaria*, 130ss., también para lo que sigue.

función subordinada que se atribuye al Espíritu Santo en la teología trinitaria de Orígenes depende de que, según él, el Logos agota toda la función mediadora Dios-mundo. Desde este punto de vista no parece quedar espacio para el Espíritu. Pero en la tradición el Espíritu Santo se encuentra unido al Hijo. Por ello hay que colocarle al lado de Cristo en la obra de mediación. No podía ser un simple subordinado a Cristo, ni tampoco una repetición del mismo. Al Espíritu, siguiendo la tradición, se le atribuye la santificación de los hombres[116] y la inspiración de la Escritura. Las funciones salvíficas que se le asignan no son por otra parte exclusivas de la tercera persona. También el Hijo las realiza.

El ser del Espíritu y su función en la salvación de los hombres aparece sobre todo en un pasaje del *In Joh,* al que la crítica atribuye especial relevancia. Viene casi a continuación del que acabamos de citar; precisa el alcance de la afirmación del Espíritu Santo como el primero de los seres hechos por el Padre por medio del Hijo:

> Yo pienso que el Espíritu Santo ofrece, por decirlo así, la materia de los dones de gracia (χαρισμάτων) concedidos por Dios a aquellos que por él y por su participación en él son llamados santos. Esta materia de los carismas, de la que hemos hablado, provendría de la actividad de Dios Padre (ἐνεργουμένης ἀπὸ τοῦ θεοῦ), sería ministrada por Cristo (διακονουμένης ὑπὸ τοῦ Κριστοῦ), y tendría propia consistencia en el Espíritu Santo (ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα)[117].

Si el Verbo adquiere consistencia por voluntad del Padre (*tamquam a mente voluntas*), cabe presumir[118] que el Espíritu la adquirió por medio del Verbo, como primero de los efectos vinculados específicamente a su actividad de creación (aunque distinto de las criaturas). El Hijo dio consistencia según eso a la materia divina que primero había recibido del Padre a modo

[116] *Princ.* I 3,6ss (154ss).

[117] *In Joh.* II 10,77 (SCh 120,256); cf. Simonetti, o.c., 132s; A. Orbe, *La unción del Verbo*, Romae 1961, 533ss. Un pasaje paralelo en *Princ.* I 2,7 (160): «Hay todavía otra gracia del Espíritu Santo, que se concede a los que son dignos de ella, ministrada ciertamente mediante el Hijo, pero operada por el Padre, según el mérito de los que se hacen capaces de ella».

[118] Cf. A. Orbe, *Unción*, 533ss., para lo que sigue.

de energía paterna destinada un día a los hombres, y que se encargó de consolidar, sacándola de sí, para hacer con ella el material subsistente, gracias y dones, orientados al cosmos y especialmente a la Iglesia. En lugar de crearla *ex nihilo*, como a las estrictas criaturas, Dios consolidó mediante el Hijo aquella energía divina que había derramado en él con destino al universo. ¿Cuándo ocurrió esto? Orígenes no lo dice. Hubo de ser antes de su efusión en el cosmos, en los preliminares del *ornatus mundi*. Es un axioma, a partir de la afirmación universal de Jn 1,3, que el Espíritu fue hecho por medio de Cristo. Así la hipóstasis del Espíritu Santo se subordina a la voluntad de Cristo, pero siempre según los designios del Padre. Así como la encarnación del Verbo confiere subsistencia en la naturaleza humana al Hijo de Dios, que subsiste ya en su naturaleza divina antes de la creación del mundo, así la efusión del Espíritu (en el Jordán, en el cenáculo, en Pentecostés), hace subsistente en la naturaleza humana (aunque no por unión personal, como en el caso del Verbo, ya que no es posible hablar de una "encarnación" del Espíritu), la hipóstasis que ya de antes poseía el Espíritu Santo, dado ahora a los hombres[119].

Orígenes nos presenta así la articulación de los tres, Padre, Hijo y Espíritu, unidos en la confesión de la fe y en la obra de la salvación. El modo de la unidad de los tres aparece pocas veces puesto de relieve. Hemos citado ya un importante pasaje en que el Padre el Hijo y el Espíritu Santo son mencionados juntos como tres «hipóstasis»[120], tres subsistentes distintos en el seno de la divinidad. Este término tiene en Orígenes y en la teología griega en general el significado que en Tertuliano y a partir de él en la teología latina es propio de «persona». El término τρίας o *trinitas* es ciertamente raro en Orígenes, pero esto

[119] J. Rius Camps, *Orígenes...*, 207: «A diferencia del Hijo, el Espíritu no ha procedido por vía generativa. Dios no lo ha concebido en su Seno mediante el germen de su Querer. De ahí que no pueda llamársele con propiedad 'Hijo de Dios'. El Espíritu Santo podría considerarse, en cambio, como la 'hechura' primordial del Padre, realizada mediante el Logos, Hijo de Dios. El Espíritu indefinido y amorfo de la divinidad ha sido moldeado por contacto con la individualidad del Hijo, adquiriendo, así, forma y constitución propias».

[120] *In Joh.* II 10,75 (SCh 120,254)):»...persuadidos como estamos de que existen tres hipóstasis, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo...»; cf. también *In Mt* XVII 4 (GCS, Or. Wer. X 624); también *Com. ep. Rom.* VIII 5 (PG 14,1169), los tres no son una simple apelación.

no quiere decir que la teología trinitaria no exista. Los pasajes de ritmo trinitario no están ausentes[121]. Aun con imperfecciones y desequilibrios, la contribución de Orígenes al desarrollo de la teología trinitaria no puede despreciarse. Aunque continúa al parecer relacionando la procesión del Verbo con la creación, la afirmación de que esta procesión es eterna, y por tanto de que Dios no se hace Padre, es sin duda de importancia capital. La unidad entre los tres está menos puesta de relieve que el carácter divino de los mismos, tal vez porque el Alejandrino es parco en la caracterización de la divinidad en cuanto tal. La distinción entre las hipóstasis será una característica de la teología alejandrina posterior. Llevada al extremo, un extremo que ciertamente sería inadmisible para Orígenes, dará lugar a la herejía de Arrio.

NOVACIANO[122]

No entramos en la agitada historia personal de Novaciano, presbítero de Roma y «antipapa» (+257); en la capital del Imperio escribe su *de Trinitate*, todavía en situación regular en la Iglesia, entre los años 240 y 250. Nos limitamos a algunos aspectos de su teología trinitaria tal como aparecen reflejados en esta obra.

Dios es creador, señor y padre de toda la creación: «reconocemos y sabemos que Dios es creador de todas las cosas, señor por su poder, padre por la creación»[123]. Todavía Novaciano, continuador una línea que nos es bien conocida, relaciona la paternidad de Dios con la creación de todo. Pero también se

[121] Cf. Simonetti, o.c., 135-138, se refiere entre otros a *Hom Jer* 8,1; *In Joh.* 32, 16,187-189; *In Mt.* 12,20; 12,42, etc. Igualmente trata de textos conservados en latín, especialmente en el *de Principiis*, donde no puede excluirse una base trinitaria en el original, aun admitiendo posibles modificaciones en la traducción.

[122] Cf. M. Simonetti, *L'unità di Dio a Roma: da Clemente a Dionigi*, en *Studi sulla cristologia...*, 183-215; en especial sobre Novaciano, 203-208.

[123] *Trin.* 3,17 (FP 8, 80); 1,1 (58): «La regla de la verdad pide que ante todo creamos en Dios, Padre y Señor omnipotente, es decir, creador perfectísimo de todas las cosas»; sobre el único Dios cf. también 2,11-12 (72-74); 3,18 (82); 30,176 (260); 31,182 (264), etc.

toma en consideración la generación del Hijo. El Padre, fuente de todo cuanto existe, sin dejar de ser el único Dios, tiene un Hijo que es Dios también: «El que procede de aquel por cuya voluntad han sido hechas todas las cosas, es sin duda Dios que procede de Dios, y constituye en cuanto Hijo la segunda persona después del Padre, sin quitarle al Padre el ser el único Dios»[124]. La divinidad del Hijo no significa por tanto que haya dos dioses. El origen de la divinidad solamente en el Padre garantiza la unidad divina. Novaciano toma tal vez de Tertuliano la denominación de «persona» que aplica al Padre y al Hijo[125]. Todo lo que es y tiene el Hijo lo recibe del Padre, y al no haber dos principios aparece claro que no hay dos dioses:

> Si fuese no-engendrado, comparado con aquel que no había sido engendrado y resultando iguales, los no-engendrados habrían con razón dado como resultado dos dioses... Formando dos principios nos revelaría en consecuencia también dos dioses...
>
> Ahora bien, todo lo que es no lo es de sí mismo, porque no es ingénito, sino del Padre, porque es engendrado. Ya sea en cuanto es Verbo, o potencia, o sabiduría, o luz, o Hijo, o cualquiera de estos atributos... no provienen... de ningún otro sino del Padre...[126].

En cuanto lo recibe todo del Padre el Hijo es «menor» que él: «Puesto que recibe la santificación del Padre es menor que el Padre; por consiguiente, si es menor que el Padre, no es Padre, sino Hijo»[127]. De esta generación viene la distinción entre los dos y la subordinación del Hijo al Padre[128]. El pensamiento de Novaciano no es todavía claro sobre el «momento» de la emanación del Verbo. Éste existe desde siempre, como

[124] *Trin.* 31,187 (272); 31,189 (274): «...debiendo su origen a su Padre, no pudo causar la discordia en la divinidad en cuanto al número de dos dioses aquel que al nacer tuvo origen de quien es el único Dios».

[125] Cf. *Trin.* 26,145 (224); 27,151 (236).

[126] Ib. 31,188-189 (272-274).

[127] Ib.. 27,152 (236).

[128] Cf. M. Simonetti, *L'unità di Dio a Roma: da Clemente a Dionigi*, en *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 183-215, 205, la subordinación parece criterio de distinción de las personas. Cf. también el contexto, 203-208.

engendrado está siempre en el Padre, porque si no éste no sería siempre Padre[129]. Pero a la vez parece que sigue la tradición de la decisión libre de la voluntad del Padre en la generación: «Éste, pues, cuando el Padre quiso, procedió del Padre, y el que estaba en el Padre, porque era del Padre, estuvo después con el Padre...»[130]. Parece que Novaciano se ha aproximado ya notablemente a la idea de la generación eterna del Hijo, pero el paso todavía no ha llegado a darse con total claridad.

Novaciano confiesa la divinidad del Hijo, en subordinación y dependencia del Padre que lo ha engendrado. Los dos están unidos, de manera que se excluye radicalmente que haya dos dioses. La unión no implica identidad personal, como quiere Sabelio, que sigue la tradición patripasiana que nos es conocida. Para Novaciano el Padre y el Hijo son una sola cosa, *unum* (cf. Jn 10,30), por la semejanza, por la conjunción, por el amor del Padre que ama al Hijo, por la concordia y la caridad[131]. No se explica esta unión en términos de sustancia, sino de amor y concordia, aunque se ha hablado con claridad de la generación, que ciertamente parece implicar algo más. Las formulaciones de Novaciano en este punto no son siempre del todo satisfactorias, pero acabamos de verlas muy semejantes en Orígenes. Sus adversarios son los sabelianos, y frente a ellos tiene que insistir en la distinción de las personas. Se ha discutido si, según Novaciano, al final de los tiempos, cuando Jesús entregará el reino al Padre, continuará la subsistencia personal del Hijo o éste será «reabsorbido» en el Padre. Parece más razonable inclinarse por la persistencia eterna de la persona del Hijo en su distinción respecto del Padre[132].

[129] Cf. *Trin.* 31,184 (268-270); también 31,185 (270), el Hijo es «simul... minor», menor al mismo tiempo. La inferioridad es compatible con la coeternidad. En este contexto se alude a la precedencia del Padre, que hay que entender ante todo en un sentido ontológico.

[130] *Trin.* 31,186 (270-272). Todo indica que aquí se alude al doble estadio del Verbo, inmanente y prolaticio, que ya conocemos. También 31,183 (264): «Ex quo [Patre] quando ipse voluit, sermo Filius natus est». También nos es ya conocida la idea de la voluntad del Padre en la generación del Hijo.

[131] *Trin.* 27,149-150 (230-234). Cf. también 28,155ss (238ss), contra la interpretación sabeliana de Jn 14,9.

[132] El texto en cuestión es *Trin.* 31,192 (278-280): «...éste [el Hijo] sometiéndose él mismo al Padre, le devuelve con su sumisión toda la autoridad de la divinidad; el Padre se revela como el Dios único, verdadero y eterno, úni-

Los problemas de la relación del Hijo con el Padre son los que más ocupan a Novaciano a lo largo de su obra. Pero dedica al Espíritu Santo el capítulo 29 del *de Trinitate*. No se dice que el Espíritu sea Dios ni se le llama "persona". Pero por los efectos que se le atribuyen es claro su carácter divino. Lo más importante es cuanto se dice sobre su plena manifestación y donación en relación con la resurrección de Jesús. Se subraya que el Espíritu Santo es el mismo en el Antiguo y Nuevo Testamento, pero a la donación parcial de los tiempos antiguos sucede por obra de Cristo la efusión plena, hecha posible porque en Jesús habita el Espíritu en su totalidad, *plenus et totus*[133]. A la promesa hecha a los profetas corresponde ahora la donación hecha por Cristo[134]. El Espíritu Santo es objeto de fe[135] y se halla unido al Padre y el Hijo en la fórmula triádica que de algún modo introduce el final de la obra[136]; el Espíritu aparece en el mismo nivel que el Padre y el Hijo, pero nada se explica propiamente sobre la Trinidad, ni aparece este término ya usado por Tertuliano.

camente por el cual fue emitida esta potencia de la divinidad, entregada y dirigida también al Hijo, y que mediante la sumisión del Hijo vuelve de nuevo al Padre. El Hijo ciertamente se revela como Dios ya que se hace ostensible que la divinidad le ha sido concedida y extendida hasta él, y no obstante se demuestra que el Padre es el único Dios , desde el momento que aquella majestad y divinidad, emitida nuevamente por aquel mismo Hijo, revierte y retorna paulatinamente, en movimiento de vuelta, al Padre que se la había dado, de tal modo que Dios Padre sea Dios de todas las cosas...»; cf. Simonetti, o.c, 207; G. Pelland, *Un passage difficile de Novatien sur 1 Cor 15:27-28*: Gr 66 (1985) 25-52; Orbe, *Estudios...*, 102s; G. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, 423ss.

[133] *Trin.* 29,168 (252): «...después que el Señor fue bautizado, vino sobre él y en él se quedó, habitando solamente en Cristo plena y completamente, sin disminución de ninguna cantidad o parte, sino dado y enviado concentradamente en toda su abundancia, de tal manera que los demás puedan conseguir de él un cierto goce de las gracias, mientras permanece en Cristo la fuente de la totalidad del Espíritu Santo...».

[134] Cf. *Trin.* 29,163-172 (246-256); cf. Orbe, *Estudios...*, 527-636.

[135] Cf. *Trin* 30,163 (246).

[136] *Trin.* 30,173 (256): «Haec quidem de Patre et de Filio et de Spiritu Sancto breviter sint nobis dicta...». En un pasaje difícil, *Trin.* 16,90 (158-162), se indica que Cristo no puede ser sólo hombre, porque en este caso el Paráclito no podría recibir de él (cf. Jn 16,14). Es un modo indirecto de afirmar la divinidad del Espíritu Santo, compatible también ésta con la afirmación de que el Espíritu es menor que Cristo.

DIONISIO DE ALEJANDRÍA Y DIONISIO DE ROMA

Hemos estudiado hasta este momento a los representantes más cualificados de la teología de Oriente y de la de Occidente en los primeros siglos. Roma y Alejandría se confrontarán directamente en la discusión entre Dionisio de Alejandría y Dionisio de Roma. Un breve resumen de la misma nos ayudará a entender algunos presupuestos de la crisis arriana. En efecto, si la unidad del Dios trino era fuertemente subrayada en los autores occidentales, en la teología alejandrina, como hemos visto en Orígenes, se daba una tendencia a una mayor distinción de las hipóstasis, con menos énfasis en la unidad divina. Esta diferencia de acentos se pone de relieve en la discusión a que ahora tenemos que referirnos, que tuvo lugar en torno a los años 257-260.

Por su deseo de oponerse a los sabelianos, parece que el obispo Dionisio de Alejandría causó el escándalo de sus fieles con proposiciones de sabor excesivamente subordinacionista. Estos fieles se dirigen al obispo de Roma, llamado también Dionisio, con una serie de acusaciones. Éstas nos han sido transmitidas por Atanasio[137]; pueden ser resumidas de la forma siguiente:

- Dionisio separa al Hijo del Padre.
- niega la eternidad del Hijo: Dios no era siempre Padre, ni el Hijo existía siempre; Dios era sin el Logos; el Hijo no era antes de ser engendrado, por lo tanto no es eterno.
- nombra al Padre sin el Hijo y al Hijo sin el Padre.
- rechaza que el Hijo sea consustancial al Padre (ὁμοούσιον τῷ πατρί)[138].
- dice que el Hijo es criatura del Padre, ποίημα, que ha sido hecho y por tanto ha llegado a ser. Para establecer las relaciones del Padre con el Hijo usa comparaciones ambiguas: es como

[137] Atanasio, *De sent. Dyon.* (Opitz, Ath. Werke II/1, 46-67); cf. el resumen de estas acusaciones en A. Grillmeier, *Jesus der Christus* I, Freiburg-Basel-Wien 1979, 285.

[138] No deja de ser curiosa esta acusación, que de algún modo anticipa el vocabulario de Nicea; el término *homoousios* no gozaba de prestigio y había sido incluso rechazado en la condena de Pablo de Samosata; tenía un sabor modalista, podía llevar a negar la personalidad del Hijo. Sobre la cuestión del *homoousios* en Pablo de Samosata, cf. P. de Navascués, *Pablo de Samosasta y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, Roma 2004, 437-453.

el agricultor respecto de la vid o el marino respecto de la nave. El Hijo, como criatura, no era antes de que fuese hecho.

Se trata de un tipo de teología con un cierto tinte origeniano, que piensa en tres entidades individuales subsistentes (hipóstasis) en la Trinidad, más que en la unidad entre las mismas. En el punto de la eternidad de la generación Hijo, parece volver a un estadio anterior a la teología de Orígenes.

Dionisio Romano responde a las acusaciones contra su colega (cf. DS 112-115)[139]. No trata de introducir novedades, sino de seguir una vía media entre quienes defienden el sabelianismo y los que dividen la Trinidad.

Ante todo hay que defender la «monarquía» contra los que afirman tres potencias (*virtutes*, δύναμεις), tres hipóstasis separadas (μεμερισμένας), y llegan incluso a la afirmación de tres divinidades. La monarquía parece aquí interpretarse en el sentido de la unidad divina, del monoteísmo; en esta unidad estarían de algún modo incluidos los tres, siempre bajo el primado del Padre, como se aclarará en seguida. La corriente a la que Dionisio se opone en primer lugar destruye la «santa mónada» al afirmar de algún modo que hay tres dioses. Pero por otra parte Sabelio blasfema al decir que el Hijo es el mismo que el Padre y viceversa.

Para Dionisio es necesario que el Logos divino esté unido al Dios del universo, y que el Espíritu Santo permanezca y habite en Dios[140]. Se trata de la unidad del Hijo y del Espíritu Santo con Dios Padre. Además es necesario que la divina trinidad (τρίας) sea recapitulada y unida en uno solo(εἰς ἕνα, notemos el uso del masculino), como en su vértice, es decir, en el Dios de todas las cosas, el *pantocrátor*. El Dios de todas las cosas es sin duda el Padre, porque poco antes se ha hablado del Verbo unido al Dios de todo y se usan exactamente los mismos términos. Marción, según Dionisio, divide y corta la monarquía en

[139] El texto nos ha sido transmitido también por Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi* c. 26 (Opitz, Ath. Werke II/1,22-23). Para mayor facilidad citaré DH 112-115. Cf. sobre el «status quaestionis», G. Uríbarri, o.c., 458-489. P.C. Costa, *Salvatoris disciplina. Dionísio de Roma e a «Regula fidei» no debate teológico do III século*, Roma 2002.

[140] No se usan los mismos términos para referirse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, tal vez para no forzar demasiado el argumento; cf. Simonetti, *L'unità di Dio...*, 211, n.153.

tres principios, por ello su doctrina no es de los discípulos de Cristo sino del diablo[141]. Si la Escritura divina habla de la Trinidad, nunca afirma que haya tres dioses (DH 112).

El papa Dionisio niega también que el Hijo sea una criatura. Su generación no es una creación. Si hubiera sido creado hubiera habido un tiempo en que no existía. Jesús afirma por el contrario que existe desde siempre en el Padre (cf. Jn 14,10-11). Al ser el Hijo palabra, fuerza y sabiduría de Dios (Jn 1,14; 1 Cor 1,24), no se puede entender que el Padre haya podido estar privado de ellas antes de la que el Hijo fuera creado; es por tanto absurdo hablar de que el Hijo sea una criatura (DH 113). A propósito de Prov 8,22, «el Señor me creó» se indica que la palabra «crear» tiene muchas acepciones, que no se pueden equiparar "creó" e "hizo", y que nunca se ha entendido en la Escritura en términos de creación estricta la generación divina e inefable del Señor (DS 114).

No se puede separar en tres divinidades la «admirable y divina unidad (μόναδα)». Por el contrario hay que mantener la trinidad divina y el santo kerigma de la monarquía. Hay que creer en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Verbo está unido al Dios de todas las cosas (es la segunda vez que la expresión aparece); para probar esta afirmación se aduce Jn 10,30, sin alusión a la diferencia entre el *unum* y el *unus* que se encuentra en Tertuliano, Hipólito y Novaciano, y también Jn 14,10, «yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (DS 115).

El texto no abunda en grandes precisiones teológicas. Dionisio quiere ante todo rechazar la división o separación de la tríada, que lleva a la afirmación de los tres dioses. Defiende la «monarquía», entendida en el sentido tradicional del único principio que es el Padre. No usa ningún vocablo que indique la distinción de los tres, en concreto desconoce el lenguaje de las tres hipóstasis, pero defiende a la vez la monarquía y la *trías*, que tiene al Padre en su vértice. Se insinúa la existencia *ab aeterno* del Hijo, al menos «en el Padre». Si no se encuentra en esta respuesta ninguna novedad teológica especial, hay que notar el equilibrio entre los extremos sabelianos y triteístas.

[141] Sobre la exactitud de la atribución de estas doctrinas a Marción, cf. H. Pietras, *La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi (+268)*: Archivum Historiae Pontificiae 28 (1990) 335-342, 339.

Dado el contexto de la controversia, son los peligros que vienen de estos últimos los que se toman sobre todo en consideración.

Dionisio Alejandrino se defendió de las acusaciones de que había sido objeto[142]. Ante todo niega que separe al Padre y al Hijo. Añade al Espíritu Santo, diciendo de dónde y por quién viene. Junta a los dos al Espíritu, diciendo de dónde y por quién viene. Afirma a la vez la unidad de Dios y la Trinidad. El Hijo es resplandor (cf. Heb 1,3), es sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,24). La relación Padre-Hijo muestra que siempre están el uno y el otro. Hay por tanto eternidad de la generación, no hubo tiempo en que Dios no fuese Padre. Como para Orígenes, el Hijo es desde la eternidad Logos, Sabiduría, Potencia, del Padre. No es que Dios estuviera primero sin Hijo y después llegara éste a ser. Pero el Hijo debe al Padre la existencia[143].

Especial interés ofrece la cuestión del resplandor del Padre, el Hijo como «luz de luz»[144]. Conocemos ya en parte la historia de esta expresión. Dionisio pone el acento en el resplandor, como Orígenes. Considerar al Hijo como luz, reflejo, es la prueba de que no separa al Padre del Hijo. Habla también del hálito y de la emanación (cf. Sab 7,25). Las ideas son de Orígenes, pero Dionisio no se quiere comprometer con la idea de la voluntad del Padre como causante de la generación del Hijo. Dado que los textos de Dionisio nos han sido transmitidos en un contexto antiarriano, puede quedar siempre abierta la cuestión de la fidelidad de esta transmisión.

Otra de las acusaciones contra el obispo de Alejandría se refería al Hijo como «obra» de Dios, ποίημα. Dionisio se defiende diciendo que ha llamado a Dios Padre del Hijo, no su creador o el que lo ha hecho. Atanasio defenderá a su vez a Dionisio: señala que con este término se ha referido a la humanidad de Jesús[145]. Pero no parece que esto sea exacto, ya que Dionisio hablaba de las relaciones Padre-Hijo, no directamente de la encarnación. Pero Dionisio distingue los diversos términos, ha hablado del Hijo como «obra» pero no de criatura del Padre.

[142] Cf. Atanasio, *De sent. Dyon.*; A. Grillmeier, o.c., 287ss.; H. Pietras, *L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria:* Greg 72 (1991) 459-490.

[143] Cf. Atanasio, *De sent. Dyon.* 15,1 (57).

[144] Cf. Atanasio, *De sent. Dyon.* 15,2-5 (57).

[145] Atanasio, *De sent. Dion.* 21,2.3 (62); Grillmeier, o.c., 288s; Pietras, o.c., 478ss.

Ha dicho además que viene del Padre. También responde Dionisio a la acusación de no usar el término *homousios.* No se encuentra en la Escritura; pero además señala que sus conclusiones no se alejan del significado de este término, porque ha dicho que los hijos difieren de los padres sólo en el hecho de que son hijos; también la planta es de la misma naturaleza que la semilla, o el río que la fuente[146]. La mónada y la trinidad se afirman a la vez[147].

Hallamos ciertamente acentos diversos en los dos protagonistas de la controversia, pero no parece que las posiciones fueran irreductibles. A los dos les preocupaba mantener a la vez la unidad y la trinidad divinas. Con la radicalización arriana de la distinción entre el Padre y el Hijo se afirmará la primera en menoscabo de la segunda. Arrio pudo encontrar tal vez en Dionisio Alejandrino puntos de apoyo en frases aisladas de su contexto. Difícilmente podemos decir lo mismo del conjunto de su pensamiento. Pero el problema que se debatirá en Nicea y en los tiempos que seguirán ha sido ya objeto de discusión más de medio siglo antes en este interesante episodio.

La teología prenicena. Algunas reflexiones conclusivas

En los escritores que hemos considerado en los dos capítulos precedentes, de manera especial en este último, aparece con toda claridad una dinamismo trinitario de la salvación. El Padre, origen de todo, nos ha enviado a su Hijo para salvarnos y nos ha dado, juntamente con Jesús resucitado, al Espíritu Santo gracias al cual podemos obtener la santificación. A esta línea "descendente" corresponde una "ascendente" que tiene en el Padre la meta final. Es especialmente llamativo este esquema en los textos de Ireneo. La experiencia de la inserción en la vida divina especialmente en los sacramentos del bautismo y de la

[146] Cf. Atanasio, *De sent. Dyon.* 18,2-3 (59-60).

[147] Atanasio, *De sent Dyon.* 17,2 (58); cf. también los fragmentos transmitidos por Basilio de Cesarea, *De Sp. sanc.* 29,72 (SCh 17bis, 504).

eucaristía lleva a la Iglesia a la reflexión doctrinal sobre el misterio de Dios.

El Hijo y el Espíritu Santo no son criaturas sino que están de la parte de Dios. Aunque no siempre se formule con claridad la idea respecto del Espíritu, no hay duda de que se coloca junto al Padre y al Hijo, está unido a ellos en la fe del bautismo.

La economía salvadora da acceso a la reflexión sobre la Trinidad "inmanente". Todavía no se distingue suficientemente en muchos de los pasajes que hemos citado la vida interna de Dios de la economía de la salvación. El despliegue interno de la Trinidad no aparece desligado de la manifestación salvadora. Por ello mismo, para la mayoría de los autores estudiados, la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo dependen de la voluntad del Padre, no es evidente todavía que la Trinidad responde a la "naturaleza" de Dios.

En relación con esta última idea hemos notado también una cierta inferioridad del Hijo y del Espíritu Santo respecto al Padre. No era fácil combinar el monoteísmo al cual los primeros atores cristianos se sentían obligados con la estricta igualdad de las tres personas.

Lentamente algunos puntos centrales se van aclarando. Se desarrolla una terminología que permite distinguir los diversos planos de la unidad y la distinción en Dios. La afirmación de la eternidad de la generación del Hijo ayuda no poco a la distinción entre la vida interna de Dios y la economía de la salvación. La crisis arriana obligará a una mayor profundización en estos y otros problemas, y con ello se darán avances decisivos en la formulación del dogma trinitario.

7

La crisis arriana y el Concilio de Nicea. La lucha antiarriana en el siglo IV

La crisis arriana dará lugar a la primera definición solemne de la Iglesia acerca de su fe, no sólo sobre el problema trinitario, sino en general. No deja de ser significativo que la Iglesia comprometa su autoridad por vez primera en la historia precisamente para salvaguardar la plena divinidad de Jesucristo y con ello el núcleo de la fe en el Dios uno y trino. Podríamos decir que el primer problema que fue objeto de esta declaración doctrinal fue precisamente el punto central de la fe: la identidad última de Jesús salvador, y con ello el sentido del monoteísmo cristiano. Indirectamente se plantea también el problema de la divinidad del Espíritu Santo, que será solemnemente afirmada, aunque de modo menos explícito, en el primer concilio de Constantinopla.

Diremos primero algunas palabras sobre el pensamiento de Arrio, y, antes de pasar al concilio de Nicea, nos asomaremos brevemente al panorama teológico de la primera mitad del s. IV. No faltaban quienes tendían, con más moderación, hacia la línea preconizada por Arrio y quienes, por el contrario, se inclinaban hacia una fuerte concepción de la unidad de Dios en la que la subsistencia eterna de las hipóstasis podía quedar comprometida.

La doctrina de Arrio

Arrio es un presbítero de Alejandría, nacido hacia el 260. Su predicación causó problemas porque consideraba a Cristo

una criatura; no una criatura como las demás, sino privilegiada, pero criatura al fin. Con otras palabras, le niega claramente la condición divina. Su preocupación fundamental es la afirmación de la unicidad de Dios, comprometida, según él, si se acepta la divinidad del Hijo. Por otra parte el concepto de generación le parece demasiado material, porque implicaría una pérdida o una disminución en el Padre. Quiere también oponerse al sabelianismo para afirmar la verdadera subsistencia personal del Hijo. La carta que Arrio ha dirigido al obispo Alejandro de Alejandría es un buen resumen de su doctrina:

> Conocemos un solo Dios, solo increado (ingenerado), solo eterno, solo sin principio, solo verdadero, solo inmortal, solo enteramente bueno, solo poderoso... Este Dios engendró un Hijo unigénito antes de todos los siglos, por medio del cual creó los siglos y todas las cosas; nacido no en apariencia, sino en verdad; obediente a su voluntad, inmutable e inalterable; criatura perfecta de Dios, pero no una más de las criaturas; hechura perfecta, pero no como las demás hechuras... Es, como dijimos, creado por voluntad del Padre antes de los tiempos y de los siglos, recibe del Padre la vida y el ser, y el Padre lo glorifica al hacerlo partícipe de su ser... El Hijo salió del Padre fuera del tiempo, creado y constituido antes de los siglos; no existía antes de nacer, sino que, nacido fuera del tiempo antes de todas las cosas, recibe el ser él solo del Padre. Pero no es eterno, ni coeterno, ni increado juntamente con el Padre...[1].

La primera preocupación de Arrio es la de poner de relieve la posición única e irrepetible del Padre. El Padre tiene una propia naturaleza e hipóstasis distinta de la del Hijo. Por tanto nadie le puede ser consustancial. Sólo el Padre es sin principio, y en esto se diferencia radicalmente del Hijo, que, como todas las criaturas, tiene su principio en la voluntad del Padre.

El Hijo es llamado «engendrado». Como tal no puede ser coeterno, puesto que tiene principio. No puede haber dos ingenerados. El Hijo necesariamente ha de tener principio, de lo cual se deduce su creaturalidad. Arrio habla de la generación del Hijo por el Padre, pero en realidad, como el contexto claramente indica, se trata en realidad de una creación, no de una generación en el sentido estricto[2]. Por una parte se refiere a una generación anterior al tiempo, porque no hay tiempo sin creación. Pero por otra parte se insiste en la no coeternidad, se usan expresiones como «antes de que existiera», etc. El Hijo por tanto, aunque haya sido creado por el Padre antes de todos los siglos, ha empezado a existir. El Padre, consiguientemente, ha comenzado también a ser Padre. Éste es el punto esencial. El Hijo tiene principio «temporal» porque sólo el Padre es sin principio. Arrio no comprende cómo el Hijo puede tener en el Padre su principio si es coeterno con él.

Arrio rechaza toda forma de generación que pueda parecer material o «animal». El Hijo no es parte del Padre, ni emanación del mismo, ni hay entre los dos un sustrato común. En algún momento no ha querido usar tampoco la preposición *ex*, que indica según él «materialidad»[3]. El Hijo no viene por consiguiente de la οὐσία, esencia, del Padre. Esta «generación» del Hijo, libre y voluntaria, es por tanto «creación». Si en la voluntariedad de la generación del Hijo Arrio se colocaba en una línea de continuidad con la tradición anterior, con la de Orígenes en particular, no ocurre lo mismo en el punto decisivo de la verdad de la generación, defendida por los autores prenicenos; para Arrio ésta se convierte en una simple creación[4].

[1] Texto transmitido por Hilario de Poitiers, *Trin.* IV 12-13; VI 5-6 (CCL 62,112-114; 199-202); Atanasio, *Syn.* 15,1 (Opitz II/1, 242-243).

[2] Sobre el «crear» y el «engendrar», cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 53; se presupone la identidad de significado de los dos verbos, conduciéndola hacia el «crear». También A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Freiburg-Basel-Wien 1979, 369, sobre la confusión entre ἀγένητος, que no ha tenido que llegar a ser, y ἀγέννητος, no generado. Desde este punto de vista todo aquel que ha sido «generado», ha llegado a ser, ha sido creado en último término; cf. también R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, 203ss, sobre la confusión inicial de los dos términos.

[3] Cf. Simonetti, o.c., 48ss, también para lo que sigue. Cf. además de la carta a Alejandro ya citada, Arrio, *Ep.*. I,2 (Opitz, Urkunden, 2). Sobre la voluntariedad de la generación del Hijo por el Padre, cf. también ib. 4 (3).

[4] Son demasiado grandes las diferencias para considerar a Arrio un seguidor de Orígenes o al arrianismo en simple continuidad con las doctrinas del Alejandrino. Sobre el problema de la influencia de Orígenes en la controversia arriana, cf. R.P.C. Hanson, *The Influence of Origen on the Arian Controversy*, en L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta*, Innsbruck 1987, 410-423; L. Ayres, *Nicea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, 20-30.

El Hijo viene de la nada, ha sido creado *ex nihilo*, aunque se insiste en que su creación no es como la de las demás criaturas. Este Hijo, que desde las premisas de Arrio es llamado así con manifiesta impropiedad, es el que lleva a cabo la creación. Su «generación» está en función de la creación misma.

Con todo, el Hijo es llamado «Dios», pero se trata de un dios inferior; sólo se emplea este término en sentido traslaticio, no propio. Los pasos de Jn 10,30; 14,9s, que en la tradición anterior han sido usados para subrayar la unidad del Padre y el Hijo, son interpretados por los seguidores de Arrio en sentido de «pertenencia», de concordia, de unión de voluntades, pero no de participación del Hijo en la divinidad del Padre[5].

No faltan textos bíblicos, cuya discusión ocupará un gran lugar en la controversia arriana, que parecen a primera vista dar razón a las nuevas doctrinas y en los que se apoyan sus representantes[6]. Tienen importancia sobre todo los pasajes que hablan de la unicidad de Dios: 1 Tim 2,4-5 y Jn 17,3; igualmente Mc 10,18, nadie es bueno más que Dios; también los que indican que el poder de Jesús viene del Padre, Jn 3,35; 5,22. El Hijo es el primogénito de toda la creación según Col 1,15. Prov 8,22, «el Señor me creó como comienzo de sus obras» será uno de los textos en que más se apoyarán los arrianos y que más importancia adquirirá en la controversia posterior a lo largo del s. IV. Estos pasajes que aparentemente hablan del Hijo como criatura se ponen en relación con los que se refieren a los hombres en general como hijos de Dios (p. ej. Is 1,2; Sal 81,6); así se intenta establecer la paridad entre Cristo y nosotros. Por supuesto son también importantes para los arrianos los textos que muestran el sufrimiento y la angustia de Jesús: Mt 26,38, «mi alma está triste hasta la muerte». Resulta en cambio curioso que Jn 14,28, «el Padre es mayor que yo», que parecería el texto subordinacionista por excelencia, no sea usado por Arrio y sus seguidores en un primer momento; una cierta «inferioridad» del Hijo en cuanto engendrado por el Padre era aceptada por todos, y por tanto el hecho de que el Padre fuera «mayor» que el Hijo entraba perfectamente, como hemos tenido ocasión de ver, en los esquemas ortodoxos. Más aún, este versículo mostraba que

[5] Cf. Simonetti, o.c., 50.
[6] Cf. Ib., 52s.

entre el Padre y el Hijo se puede establecer una comparación (que sería imposible entre magnitudes de orden diverso), y por tanto de algún modo estaba a favor de la consustancialidad de ambos. En un segundo momento, cuando existirá en la Iglesia una más clara conciencia de que la divinidad del Hijo (y del Espíritu) excluye cualquier tipo de inferioridad, la discusión en torno a este texto será crucial en la controversia.

En el fondo la doctrina arriana significaba interpretar el cristianismo a la luz de los esquemas helénicos imperantes en el tiempo, en concreto en el platonismo medio; con ello se desconocía o al menos se reducía en gran medida la originalidad cristiana. No han faltado investigaciones en este sentido en los últimos tiempos[7]. Son interesantes algunos pasajes de Arrio: «El Hijo de Dios tiene de Dios su edad, su magnitud, el desde cuándo y el de quién». «El Padre es ajeno al Hijo según la esencia (ξένος κατ' οὐσίαν), porque es sin principio; sábete que existía la μονὰς, antes de que viniese a la existencia la δύας...»[8]. Estas frases de la *Thaleia* de Arrio muestran notable parentesco con modelos filosóficos conocidos, y pueden explicar algo del trasfondo ideológico de Arrio y sus seguidores: primacía absoluta del uno, la μονὰς, identificado con Dios, el Padre, de quien viene todo. La idea o Logos es el segundo: es el Nous, el demiurgo[9]. Por último, en tercer lugar, viene la materia, que el demiurgo produce.

Este esquema, aunque no necesariamente en idénticos términos, encuentra eco en Arrio. Con la acentuación unilateral de la divinidad del Padre, y la negación consiguiente de la del Hijo, logos mediador de la creación, y también *a fortiori* de la del Espíritu Santo, Arrio niega toda relación directa entre Dios y el mundo. La creación ha sido llevada a cabo por el Hijo, que no es Dios. El mismo Hijo y el Espíritu Santo, en cuanto cria-

[7] Cf. el resumen de R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God,* 84-94; sobre la más reciente discusión, Ch. Stead, *Was Arius a Neoplatonist*?, en *Studia Patristica* XXXII, Leuwen 1997, 39-52.
[8] Arrio, *Thaleia,* en Atanasio, *Syn.* 15 (242-243); cf. Grillmeier, o.c., 362-363. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy,* o.c., 54-55.
[9] Cf. el texto de Numenio aducido por Grillmeier, o.c., 364: «el segundo (Dios), que es doble en sí mismo, forma en sí mismo la idea y el mundo, porque es demiurgo» (cf. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* XI 22, 544; PG 21,905).

turas, no pueden causar ningún acceso directo del hombre a Dios. Según el esquema de Arrio, Dios no viene realmente a los hombres, y por tanto éstos no tienen la posibilidad de llegar a Dios. Dios se encuentra así encerrado en sí mismo, en una soledad de la que no puede escapar. La relación Dios-mundo está también en juego cuando se habla de la relación Padre-Hijo. Si Cristo, mediador de la creación, no es realmente el Hijo de Dios, no hay relación directa entre Dios Padre y las criaturas. Por ello el Hijo es el mediador cósmico, pero Arrio no habla de la revelación de Dios que él nos trae ni de su mediación salvadora; todo ello es perfectamente consecuente con sus premisas. Los problemas de Arrio han derivado en gran medida de haber querido juntar el kerigma cristiano del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo con esquemas cosmológicos, en los que la mediación se rebaja al nivel de la criatura. De ahí la ruptura muchos elementos de la tradición cristiana, a la que por otra parte no es del todo ajeno. La relación entre la creación y la procesión del Logos no es nueva, como bien sabemos. Pero las distinciones entre el Logos inmanente y prolaticio, las especulaciones sobre la participación del Hijo en la misma vida del Padre, aseguraban su pertenencia al ámbito divino, aunque fuera engendrado por la voluntad paterna. En realidad no pocas de las dificultades con que se han encontrado los primeros siglos de la reflexión cristiana aparecen aquí «resueltas» de un modo demasiado simple y radical. La posición extrema de Arrio cae en el peligro de encerrar la fe en esquemas previos. Por ello la reacción de la gran Iglesia en Nicea ha podido ser calificada como una verdadera «deshelenización» del cristianismo[10].

No podemos terminar estas breves notas sin abordar el problema del alma humana de Cristo, que no fue objeto de atención en los primeros momentos de la controversia arriana[11]. Es

[10] Cf. F. Ricken, *Nikea als Krisis der altchristilichen Platonismus*: TheoPhil 44 (1969) 321-351. Hoy resulta ya prácticamente imposible de mantener la tesis del desarrollo dogmático de la antigua Iglesia como un fenómeno de progresiva acomodación a los esquemas helénicos de la época.

[11] Según A. Grillmeier, o.c. 374ss, en los primeros tiempos de la controversia arriana la cuestión se hizo consciente sólo en algunos círculos (Eustacio de Sebaste). Sólo a partir del 360 aflorará el problema. Agustín notará también que no se ha tenido en cuenta este asunto en la lucha contra los arrianos: «In eo autem quod Christum solam carnem sine anima suscepisse

posible que sea la preocupación por garantizar el verdadero sufrimiento de Jesús, la realidad de su cuerpo como el nuestro, la que lleva a los arrianos a negar la divinidad de Jesús, dados los presupuestos de la impasibilidad divina. Señala Hanson[12] que los arrianos se enfrentaron en general con toda crudeza al escándalo de la cruz, sin buscar las escapatorias de la «peculiaridad» de la humanidad de Cristo de que a veces se sirvieron los nicenos. Naturalmente no tenían necesidad de hacerlo, porque el sujeto de estos dolores y angustias para ellos no es propiamente el Hijo de Dios. La insistencia en la verdad de los sufrimientos de Jesús, físicos y morales, puede estar en la base de la negación de su divinidad. Si se desconoce el alma humana de Cristo, toda la angustia debe caer directamente sobre el Logos. La unión de Dios con la carne de Cristo se hace desde esta perspectiva muy difícil de aceptar. No queda espacio ninguno para el sufrimiento del Logos «en la humanidad, en cuanto hombre»[13]. El problema trinitario de la divinidad del Hijo se halla por tanto en estrecha ligazón con la cuestión cristológica de la integridad de la naturaleza humana asumida por el Logos.

La cuestión de la divinidad del Espíritu Santo entra sólo marginalmente en este momento en la discusión. Ciertamente si se niega la divinidad del Hijo *a fortiori* se ha de negar la del Espíritu. El problema aflorará de modo reflejo sólo más tarde, aproximadamente hacia el 360. Resumiendo podemos decir que no hay para Arrio y sus seguidores una Trinidad inmanente que sea el fundamento de la economía de la salvación. Ya que el Hijo y el Espíritu Santo no poseen la naturaleza divina, Dios resulta ser en último término monopersonal. En esto los arrianos vienen a coincidir en el fondo con los sabelianos, que son por otra parte sus grandes adversarios.

arbitrantur, minus noti sunt» *C. haer.* 49 (PL 42,39). La relaciones entre el aspecto cristológico y el trinitario son por tanto muy íntimas. Pero hasta avanzado el s. IV el problema del alma de Cristo no se percibió como tal. Dominaba el llamado esquema "Logos-sarx", Logos-carne, que dejaba entre paréntesis el alma humana de Jesús.

[12] O.c. 122.

[13] Cf. Hanson, o.c, 117-122, y sobre todo Grillmeier, o.c., 374-385.

Una primera respuesta a Arrio. Alejandro de Alejandría

Alejandro, obispo de Alejandría, toma posición frente a su presbítero. Conocemos sólo dos de las cartas en las que expone sus reacciones a la doctrina de Arrio[14]. Nos limitamos a un breve resumen de los puntos esenciales.

Alejandro insiste en eternidad de la generación del Hijo. No hay intervalo ninguno en el que Dios exista sin haber engendrado al Hijo. El Logos es «en el principio», y por consiguiente la relación que le une al Padre existe desde siempre: el Padre es siempre Padre y el Hijo es siempre Hijo[15]. La generación es real, aunque inefable. Además de Is 53,8[16], pasaje que ya hemos visto invocado en este sentido, Alejandro aduce Sal 109,3, «del seno de la aurora te he engendrado», y Sal 44,2, «mi boca pronuncia una palabra buena»[17]. En la insistencia en la generación eterna se muestra el influjo del pensamiento origeniano. Alejandro sigue admitiendo la voluntariedad de la generación del Hijo[18], pero reduce al máximo todas las expresiones que pudieran tener sabor subordinacionista. Habla del Hijo imagen del Padre, usa las metáforas conocidas de la luz y del resplandor, pero subrayando la semejanza entre ambos, no la diferenciación. El Hijo es en todo imagen del Padre; la única diferencia está en que el Padre engendra y el Hijo es engendrado. Es interesante en este sentido el uso de Jn 14,28, «el Padre es mayor que yo», precisamente para subrayar la semejanza entre ambos: el Padre es ciertamente mayor, pero el solo hecho de que la comparación pueda establecerse indica que son de la misma naturaleza: el Padre es mayor en cuanto engendra al Hijo exactamente a su imagen[19]. Por tanto el Hijo es Dios. También Alejandro hace una breve mención de la confesión del Espíritu Santo junto al Padre y al Hijo; el Espíritu ha renovado ya a los justos del Antiguo Testamento, y también a los del Nuevo[20]. No añade nada más sobre la tercera persona.

[14] Cf. Simonetti, o.c., 55-60; Hanson, 140-145.
[15] *Ep.* 2,26ss (Opitz, Urkunden, 23-24).
[16] Cit. por Alejandro en *Ep.* 2,21 (23).
[17] *Ep.* 2,12 (9).
[18] Cf. el fragmento recogido en Opitz, *Urkunden,* 22, aparato; Simonetti, o.c., 59.
[19] Cf. *Ep.* 2,48.52 (27-28).
[20] Cf. *Ep.* 2,53 (28).

No hay en el obispo de Alejandría un concepto técnico para indicar la unidad del Padre y el Hijo. El Padre y el Hijo son considerados dos hipóstasis, como ocurre en Orígenes y en Arrio, sin que se profundice más. Pero la divinidad y la no creaturalidad del Hijo se afirman sin ningún género de duda.

Después de esta respuesta inicial a las cuestiones planteadas por Arrio, la Iglesia reaccionará de modo más solemne y decisivo en el concilio de Nicea. Pero antes de pasar a su estudio nos detendremos brevemente en dos figuras interesantes de los comienzos del IV siglo, Eusebio de Cesarea y Marcelo de Ancyra, que, en sus posiciones contrapuestas, nos ayudarán a comprender el ambiente teológico del momento y los escollos que el Concilio tenía que salvar.

Eusebio de Cesarea

> [El Hijo] es cabeza de la Iglesia, y su cabeza es el Padre. Éste es el solo Dios, Padre del Hijo unigénito, y uno solo es también la cabeza del mismo Cristo. Dado que uno solo es el principio y la cabeza, ¿cómo podría haber dos dioses, y no ser uno solo aquel que no tiene a ninguno encima de sí ni ningún otro que sea causa de sí mismo? Él, que posee como propia, sin principio e ingenerada, la divinidad del poder de la monarquía y ha hecho participar al Hijo de su divinidad y de su vida[21].

Este texto muestra el talante teológico del gran historiador de la Iglesia (+339). Se diferencia claramente de Arrio en su afirmación de la divinidad del Hijo, pero su preocupación fundamental es el mantenimiento de la posición única del Padre,

[21] Eusebio de Cesarea, *Eccl. Theol.* I 11 (GCS, Eus W. IV, 69-70), es interesante la continuación del texto, sobre la encarnación y la exaltación de Jesús (70): «Cuando le sometió todas las cosas, cuando lo envió..., le dio preceptos, le enseñó, cuando todo se lo entregó, lo glorificó, lo exaltó, lo declaró rey del universo, le dio el poder de juzgar... Y el Hijo unigénito, obedeciendo (a este solo Dios) se despojó de sí mismo, se humilló, se hizo obediente... a este Dios es al que suplica, obedece, da gracias... confiesa que es mayor que él, nos enseña que creamos en él como en el único Dios...» cf. ideas muy semejantes en II 7 (104). Cf. Simonetti, o.c. 61-66; A. Grillmeier, o.c., 301-326, también para lo que sigue.

el solo que detenta la «monarquía». Siguiendo la tendencia origeniana, distingue las tres hipóstasis, en orden descendente, pero ciertamente afirmando con claridad la divinidad del Verbo, engendrado por el Padre de modo inenarrable[22].

Con ello el Padre es el πρότος θεός[23], el Dios primero, el único verdaderamente bueno[24], el solo Dios verdadero[25], porque es el solo ingenerado. Es apofáticamente indecible, no puede ser comprendido ni expresado. Es absolutamente trascendente[26].

Junto al Padre trascendente el Hijo es Dios por participación, es segundo Dios, δεύτερος θεός[27]. Es el creador, todo lo penetra, revela al Padre ya en las teofanías del Antiguo Testamento, salva el mundo[28]. Ha sido engendrado por voluntad del Padre para la creación[29], pero su generación no es por división de la esencia paterna[30]. Queda claro de todas maneras que no es creado. La divinidad del Hijo no es extraña a la del Padre. Como otros escritores de su tiempo Eusebio se sirve de las metáforas origenianas del rayo de la luz, el efluvio, la emanación[31], pero parece que para él la generación no es eterna[32]. Insiste mucho en cambio en el Hijo imagen del Padre, única imagen perfecta, en todo semejante al Padre[33]. Hay para él una clara diferencia entre la filiación divina del Hijo y la nuestra. En esta misma línea tampoco acepta la interpretación arriana de Prov 8,22: según el obispo de Cesarea no se ha de leer «me ha creado»,

[22] Cf. entre otros lugares *Dem. Ev.* IV 6; V 1 (GCS Eus. Werke VI, 158-160; 210-213); *Eccl. Theol.* I 1-2.10 (62-63; 68).
[23] *Dem. Ev.* V 4,11 (225); cf. IV 2,2 (152).
[24] *Dem. Ev.* V 1,24 (214).
[25] *Dem. Ev.* V 4,9 (225).
[26] Se puede ver una lista de las denominaciones del Padre y del Hijo en Grillmeier, o.c., 305.
[27] *Dem. Ev.* V 30,3 (249); cf. Simonetti, o.c. 62; Grillmeier, o.c., 305.
[28] Cf. *Dem. Ev.* IV 2-6 (151-160); V 6.13 (229-230; 236-237); *Eccl. Theol.* II 21 (130-131), III 3 (146).
[29] Cf. *Dem. Ev.* IV 3,7 (153); cf. Grillmeier, 310.
[30] Cf. *Eccl. Theol* II 14 (115), en oposición a Marcelo de Ancyra; *Dem. Ev.* V 1,11 (212).
[31] Cf. *Eccl. Theol.* I 8.9.12 (66.67.72).
[32] Cf. Grillmeier, o.c. 310; R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966, 39.
[33] Cf. entre otros lugares, *Dem. Ev.* IV 2.3.6 (152-154;160); V 4.10-15 (225-226); *Eccl. Theol.* II 7 (104) etc.

sino «me ha poseído»[34]. También para Eusebio el Hijo es inferior al Padre, según Jn 14,28, que él interpreta en términos parecidos a los que conocemos[35].

Eusebio no habla mucho del Espíritu Santo en el seno de la divinidad y en relación con la teología trinitaria. En una ocasión nos dice que ha sido creado por el Padre mediante el Hijo. En algunas ocasiones parece negarle la condición de Dios[36], pero en otros pasajes se le atribuye la divinidad juntamente con el Padre y el Hijo[37]

La teología de Eusebio se mueve así en una cierta ambigüedad, en una cierta «penumbra teológica» según la formulación feliz de A. Grillmeier[38]. Si por una parte afirma con claridad la divinidad del Hijo, y en este punto se distancia de Arrio, por otra esta divinidad resulta un tanto de segundo orden. El Espíritu Santo queda al parecer excluido de la condición divina, incluso en la forma un tanto disminuida que correspondería al Hijo. Eusebio por tanto no logra una clara formulación de la fe trinitaria; se mantiene en el binitarismo. Pero si él peca por la excesiva separación de las tres hipóstasis, en su gran adversario Marcelo de Ancyra se producirá la tendencia opuesta; a él dedicamos brevemente la atención.

Marcelo de Ancyra

Si Eusebio de Cesarea, con las significativas distinciones que hemos puesto de relieve, podría de algún modo considerarse próximo a Arrio, Marcelo (+hacia el 374) acentúa fuertemente

[34] Cf. *Eccl. Theol.* III 1-2 (138-149); también *Dem. Ev.* V 1,6 (211).
[35] Cf. *Eccl. Theol.* I 11; II 7 (70; 105).
[36] *Eccl. Theol.* III 6 (164): «Solamente el Hijo, honrado con la divinidad paterna... ha hecho todas las cosas... incluso el mismo Espíritu Paráclito (cf. Jn 1,3; Col 1, 16)... El Espíritu Paráclito, no es dios ni es Hijo... es uno de aquellos que fueron creados por medio del Hijo»; con la diferencia fundamental de la creación, Eusebio parece acepar el esquema de Orígenes, según el cual el Espíritu Santo, en virtud de la afirmación general de Jn 1,3, ha venido a la existencia mediante el Hijo; cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 322.
[37] Cf. *Dem. Ev.* V 13,3 (236); cf. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie des Eusebius von Caesarea*, Göttingen 1999, 223.275; otros pasajes semejantes en ib.
[38] O.c. 300.

la unidad de las tres personas divinas. No niega la trinidad, pero tiende a desdibujarla, con la intención de oponerse a los extremos de la doctrina arriana[39]. El problema no es si el Hijo es o no es Dios, sino hasta qué punto posee una subsistencia personal propia. Marcelo trata de salvar la unicidad de Dios[40]. Ya antes de que el mundo existiera, el Logos estaba en el Padre como su δύναμις. El Logos es la potencia de Dios[41], uno con el Padre en οὐσία e hipóstasis[42]. Marcelo hace poco uso de este último término, prefiere en cambio hablar de *prósopon*, más susceptible tal vez de ser empleado en el sentido "sabeliano". Los pasajes clásicos de Jn 10,30; 14,9, etc., parecen interpretados por Marcelo en el sentido de la unidad personal. Es el extremo opuesto al de la unión de voluntades que veíamos en la línea arriana[43]. En el «hagamos» de Gn 1,26 el Padre se ha dirigido a su «mente», es decir, en realidad a sí mismo[44]. El Logos es mediador en la creación, pero más bien como potencia del Padre, no como hipóstasis diversa. Los textos de la unicidad de Dios, p. ej. Dt 6,4, utilizados por los arrianos para excluir al Hijo de la divinidad, son usados por Marcelo para integrarlo en la unidad de la persona: el Hijo es uno (no solo una sola cosa) con el Padre, y por tanto no hay más que un solo Dios. También en el sentido de la unidad del Padre y su Logos hay que entender la revelación del nombre de Dios de Ex 3,14[45].

La generación del Logos y los términos afines de Prov 8,22ss, se refieren a la generación humana de Jesús. Sólo en este momento se hace el Hijo claramente «persona»; Jesús se ha llamado a sí mismo el «hijo del hombre», y por ello a su humanidad, y no a su divinidad, se refieren las afirmaciones que hallamos acerca de él en las Escrituras. En el momento de la encarnación la mónada divina se ha dilatado en díada, y des-

[39] Conocemos el pensamiento de Marcelo sobre todo por el libro de Eusebio, *Contra Marcellum* (GCS, Eus. Werke IV, 1-58); en el mismo volumen pueden verse los fragmentos de Marcelo (185-215).

[40] Cf. frag. 75-78 (200-202).

[41] Frag. 73 (198).

[42] Cf. Eusebio, *C. Marc.*I 1,5 (4).

[43] Frag. 74 (199-200).

[44] Frag. 58 (195); *C. Marc.* II 2,41-42 (42-43).

[45] Cf. Simonetti, o.c. 67. Frag. 61-63 (196-197); 77-78 (201-202).

pués en tríada con la efusión del Espíritu[46]. En la línea indicada, las afirmaciones sobre el Hijo de Col 1,14-18, su condición de imagen, etc., se refieren a la humanidad[47]. Se vuelve así a la tradición asiática y africana de Ireneo y Tertuliano, más cercana ciertamente a la intención de la carta a los Colosenses, aunque evidentemente la concepción de estos autores es bien diferente de la de Marcelo en lo que se refiere a la preexistencia personal del Hijo. En la misma línea de la interpretación de la teología trinitaria por parte de Marcelo y en íntima relación con ellas se han de colocar sus ideas sobre el final de los tiempos. Es conocida su exégesis de 1 Cor 15,24-28, que ha dado lugar a tanta discusión[48]: la entrega del reino al Padre significa el fin del reino de Jesús, iniciado con su venida al mundo; se ha terminado ya la función soteriológica por la que el Padre ha enviado a su Hijo al mundo. El Logos no deja de existir, sino que se encuentra en la misma situación en que se hallaba antes de la creación del mundo, vuelve como «energía» al seno del Dios del que ha salido[49]. Marcelo señala sus dudas sobre la suerte final de la humanidad del Logos. Terminada su misión salvadora no hay razón para que quede unida todavía al Logos[50]. Pero en este punto no hay claridad total. La oposición a la doctrina de Marcelo sobre el final del reino del Hijo determinará la inserción en el símbolo de Constantinopla del inciso «y su reino no tendrá fin». Volveremos sobre ello en su momento.

[46] Frag. 66-70; 76-77 (197-198; 201); no puede haber trinidad si no tiene origen en la *mónada* (f. 60); el Logos y el Espíritu son distintos en la unidad. Entre la última bibiografía sobre Marcelo, cf. G. Feige, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner*, Leipzig 1991; K. Seibt, *Die Theologie des Markell von Ancyra*, Berlin-New York 1994; cf. la nota crítica de M. Simonetti, *Sulla teologia di Marcello di Ancira*, Rivista di Scienza e Letteratura Religiosa 31 (1995) 257-269: Seibt entre otras cosas tiende a considerar la filiación divina del Logos antes de la encarnación, contra la tesis mayoritariamente mantenida; sobre Eusebio y Marcelo cf. también B. E. Daley, *"One Thing and Another". The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology:* Pro Eclesia 15 (2006) 17-46.

[47] Cf. frag. 91-95 (204-205).

[48] Cf. G. Pelland, *La théologie et l'exégèse de Marcel d'Ancyre sur 1 Co 15:24-28. Un schème hellénistique en théologie trinitaire*: Greg 71 (1990) 679-695.

[49] Cf. Grillmeier, o.c., 436s.

[50] Frag. 119-121 (211); cf. Simonetti, 71.

Sin que hayamos pretendido una exposición cronológicamente rigurosa, hemos señalado las líneas de pensamiento que se mueven en torno a Nicea y que nos permiten interpretar debidamente en su contexto el símbolo de este importante concilio. Hemos visto cómo ha tenido gran influjo la línea inspirada en Orígenes de las "tres hipóstasis", aunque se ha dado de ella una interpretación muy exagerada que llega a la separación entre ellas, ya en la posición extrema de Arrio, ya en la más moderada de Eusebio. Por otra parte tenemos la fuerte acentuación de la unidad divina en Marcelo, que crea problemas sobre el modo de la existencia eterna de la Trinidad misma; por ello ha sido considerado por algunos como heredero del sabelianismo. Entre estas dos líneas ha tenido que hallar su camino la teología de la gran Iglesia, que alcanzará una cualificada expresión en el concilio de Nicea.

El símbolo de Nicea (325)

Sin duda ninguna con el símbolo de Nicea llegamos a uno de los puntos fundamentales, si no el decisivo, del desarrollo del dogma trinitario. No es nuestra función detallar las vicisitudes históricas que han dado lugar a la convocatoria y desarrollo de la asamblea conciliar, por iniciativa de Constantino, al que no preocupaba únicamente el problema arriano[51]. Debemos tener presente también que no podemos pensar que los asistentes a ella tuvieran una idea refleja y explícita de la teología de los concilios, que sólo se va a desarrollar precisamente a partir de la experiencia de Nicea. De hecho parece que las diferentes iglesias continuaron con sus símbolos particulares aun después del concilio. Al hablar del concilio de Nicea como del primer concilio ecuménico inevitablemente proyectamos sobre aquel momento las ideas que sólo lentamente se han ido desarrollando

[51] Pueden verse detalles en Simonetti, o.c., 78ss; Hanson, o.c,. 152ss; Ayres, o.c., 85-92; H. Pietras, *Le ragioni Della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica:* Greg 82 (2001) 3-35; el conflicto entre Arrio y su obispo Alejandro no era el único que se quería atajar; el emperador deseaba por otra parte un símbolo para todas las iglesias y la fijación de la fecha de la Pascua, con ocasión del vigésimo aniversario de su reinado.

después. Ello no obsta por supuesto para que le reconozcamos la autoridad doctrinal de que ya muy pronto gozó en la Iglesia, gracias sobre todo el influjo de san Atanasio. En cuanto al origen de la fórmula, Eusebio afirma que su base fue el símbolo de su iglesia, que él mismo presentó a la asamblea; se habrían hecho algunos añadidos, en particular el ὁμοούσιος. No es evidente que la noticia sea completamente atendible. Una especie de preparación del concilio niceno se encuentra en el sínodo de Antioquía de comienzos del 325, que ya se ocupó del problema arriano; sobre todo los anatemas que acompañan al símbolo parecen anticipar los de Nicea[52]. Pero sea lo que fuere de estos influjos, es el texto del Concilio el que nos interesa examinar:

> Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles.
>
> Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado del Padre como unigénito, es decir, de la esencia (οὐσία) del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial (ὁμοούσιον) con el Padre, por medio del cual todas las cosas fueron hechas, las que están en el cielo y las que están en la tierra. El cual, por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió al cielo y vendrá para juzgar a vivos y muertos.
>
> Y en el Espíritu Santo.
>
> A los que afirman: «Hubo un tiempo en que no existía» y: «Antes de ser engendrado no era», o dicen que el Hijo de Dios ha sido hecho de la nada, o que deriva de otra hipóstasis o esencia (ὑποστάσεως ἤ οὐσίας), o que es mudable o cambiable, los anatematiza la Iglesia católica (DH 125-126).

Debemos comentar brevemente algunos de los puntos más sobresalientes[53]. El primer artículo se refiere al solo Dios, Padre todopoderoso. Que la denominación de «Dios» conviene sobre

[52] Cf. Simonetti, 83; Hanson, 164; J.N.D. Kelly, *Credos cristianos primitivos*, Salamanca 1980, 250ss; más detalles en H. Pietras, o.c., 9-19.

[53] Cf. sobre el texto y su transmisión G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967. Además de las obras a que nos venimos refiriendo, cf. B. Sesboüé, *Le Dieu du salut*, en *Histoire des Dogmes* I, Paris 1994, 103-120, sobre la estructura de los símbolos; especial referencia a las peculiaridades del de Nicea en 343ss.

todo al Padre en los primeros tiempos de la Iglesia está fuera de duda; ya hemos tenido ocasión de comprobarlo. El Dios Padre ha sido en el Nuevo Testamento el Padre de Jesús. Pero en los ss. II y III se ha relacionado la paternidad con la creación de todo; y de hecho el Padre es aquí el todopoderoso, creador de todas las cosas. La formulación es frecuente en los símbolos de los primeros siglos. Las ideas del "único" Dios y Padre y la creación de todo se encuentran unidas en 1 Cor 8,6. El "pantocrátor" griego no se traduce exactamente con "omnipotente" o "todopoderoso". No es sólo el que todo lo puede, sino el que todo lo mantiene y rige en su poder trascendente; no se indica una propiedad abstracta sino el ejercicio real de la misma. Pero interpretaríamos mal el primer artículo del credo si pensáramos que se detiene en lo cósmico. La estructura trinitaria del símbolo nos descubre que la paternidad divina se afirma sobre todo en relación con el Hijo. Como ya notamos en su momento, sólo la revelación de Dios como Padre de Jesús atestiguada en el Nuevo Testamento ha permitido que se hablara de Dios *Padre* como creador de todas las cosas. En rigor Dios no es llamado Padre porque es el Creador, sino que puede ser Creador porque desde toda la eternidad es Padre del Hijo unigénito. La mención de todas las cosas visibles e invisibles recuerda Col 1,16, aunque ahí es más bien la mediación universal del Hijo la que está en primer plano.

El segundo artículo se dedica al Hijo, tomando como punto de partida la encarnación: «un solo Señor Jesucristo» (cf. 1 Cor 8,6); a Jesucristo se refieren todas las afirmaciones que siguen. Él es el «Señor»; son muchos los lugares en los se juntan los títulos de Cristo y de Señor (cf. Flp 2,11; Rom 5,1; 7,25, etc.). De este Señor Jesucristo se dice en primer lugar que es el Hijo de Dios. La formulación se basa en el Nuevo Testamento. El artículo continúa con el origen eterno de Jesús, «engendrado del Padre»; estos términos pertenecen a la antigua tradición, el Hijo ha nacido del Padre, se excluye que venga de la nada. La generación del Hijo es única e irrepetible, es la del "unigénito" (cf. 1 Jn 1,14.18; 3,16; 1 Jn 4,9); la precisión es frecuente en los antiguos símbolos. Que el Hijo ha sido engendrado del Padre es explicado por el Concilio con el añadido de que es «de la esencia del Padre». Se trata de subrayar el verdadero sentido de la generación misma, que no se ha de entender como algo material, como

si el Hijo fuera una parte del Padre[54]. Desde los apologetas se excluía esta interpretación. Las objeciones arrianas a la idea de la generación se fundaban precisamente en que significaba un corte o una escisión del Padre; pero Arrio y sus seguidores podían tal vez estar de acuerdo con la formulación conciliar.

Más genéricas son las expresiones siguientes: «Dios de Dios, luz de luz» (hemos visto algo de la historia de esta comparación, que introduce en Dios la distinción sin mengua de la unidad)[55]. Pero «Dios verdadero de Dios verdadero» es una formulación mucho más explícita. Si los arrianos, de modo genérico, aceptaban llamar Dios al Hijo (entendido también este nombre en sentido genérico) les tenía que ser más difícil aceptar esta formulación más contundente. El símbolo subraya que el Hijo es Dios en sentido estricto, en virtud de la generación[56]. «Engendrado, no creado», es una nueva precisión; la generación que da el ser al Hijo es de naturaleza diversa a la creación por la que vienen a la existencia los seres que conocemos. Apurando las cosas, también los arrianos podían aceptar esta formulación, porque distinguían entre la generación o creación del Hijo del Padre solo y la creación de las otras cosas por la obra del Hijo y por la voluntad del Padre. Pero el lenguaje del Concilio va más allá: se trata de distinguir claramente entre los dos modos de venir a la existencia, sin que quepan términos medios. A ello apuntan los términos neotestamentarios de Padre e Hijo. La generación del Hijo no es una creación de la nada. Lo indica la analogía con la generación humana. Salvadas todas las distancias, en Dios se halla el analogado principal de toda paternidad y de toda filiación.

«Consustancial al Padre». "Consustancial", *homoousios* ha pasado a la historia como el término más característico de Nicea, que dará lugar a innumerables controversias. El término tenia tras de sí una larga historia, Arrio se había opuesto a él[57];

[54] Cf. Eusebio de Cesarea, *Ep.*. 3,9-10, a la comunidad de Cesarea (cf. Opitz, Urkunden, 45); Simonetti, *La crisi ariana*, 89.

[55] Como ya hemos tenido ocasión de señalar, la expresión "luz de luz" ha sido usada por Hipólito, *Contra Noeto* 10,4; 11,1 (Simonetti, 172).

[56] Cf. Grillmeier, o.c., 407s.

[57] Arrio niega expresamente el *homoousios* en la *Thaleía*; cf. Atanasio, *Syn.* 15,3 Opitz, Ath. Werke II/1, 242): «no es igual (que el Padre) ni de su misma sustancia».

por su ambigüedad podía crear no pocas dificultades, y de hecho las creó después del concilio. Según Eusebio de Cesarea la discusión conciliar aclaró que el término no se aplica a Dios como a los seres corporales, de modo que la integridad de la esencia o de la potencia del Padre queda garantizada[58]. Resultaba difícil que los arrianos pudieran aceptarlo incluso con estas salvedades. Quedaba en pie la dificultad de que se trata de una palabra no usada en la Escritura. Por otra parte, la ambigüedad del *homoousios* viene de la ambigüedad del concepto mismo de *ousía*, que podía indicar bien la esencia individual, bien la esencia común a todos los seres de un mismo género. Por consiguiente, entendida la *ousía* en el primer sentido, el *homoousios* podía ser sabeliano, y de hecho en esta línea se movió la oposición al término de los arrianos y filoarrianos. Pero el hecho mismo de que pudiera ser interpretado en varios sentidos lo podía hacer aceptable para todos[59]. En concreto unos podían interpretarlo en un sentido muy fuerte de unidad de Padre e Hijo, los dos comparten la misma naturaleza. Éste será es sentido que lentamente se va a imponer. Pero existía también la posibilidad de interpretarlo en un sentido genérico, la *ousía* del Hijo es como la del Padre, y, por tanto ver simplemente en el término la afirmación de la divinidad del Hijo, Dios como el Padre, sin especial indicación de cómo se articulan la divinidad del uno y del otro[60]. Queda claro de todas maneras que se excluye un tercero entre el Dios trascendente y el mundo. El Hijo es Dios como el Padre y por él Dios mismo entra en contacto directo con la criatura.

[58] Cf. Eusebio, *Ep.* 3,12-13 (45-46); cf. Simonetti, o.c., 89; Hanson, 164ss.

[59] Cf. sobre las varias significaciones de los términos L. Ayres, o.c., 92-98.

[60] Cf. en Simonetti, o.c., 89ss, un resumen de la historia de la cuestión: Orígenes lo usa según un fragmento conservado sólo en traducción de Rufino, que ha tratado de «normalizar» en sentido niceno las afirmaciones origenianas. En la controversia de los dos Dionisios la cosa toma otro cariz. Se acusa al de Alejandría de no aceptarlo, pero el de Roma no recoge la acusación. De todas maneras el primero se defiende diciendo que no lo ha aceptado por peligro de sabelianismo. Se da cuenta de la polisemia, y lo acepta después pro bono pacis, en sentido de esencia genérica, como un padre y un hijo humanos. Sabemos que Pablo de Samosata lo usaba para negar al Hijo subsistencia personal. No fue usado por Alejandro de Alejandría. Era ajeno a la terminología de Orígenes, que insistía en la subsistencia personal del Hijo, y de sus seguidores, que sostenían como él las tres hipóstasis. Difícilmente pudo venir de esta línea la propuesta. Tal vez vino de Occidente, donde había menos preocupación por definir la subsistencia personal del Hijo, pero tampoco este extremo resulta evidente. La posibilidad de interpretarlo en sentido genérico (Dionisio) habrá podido inducir a los origenianos a aceptarlo.

Hay que reconocer por tanto que el sentido del *homoousios* no está del todo claro al comienzo. Es más evidente lo que niega que lo que afirma. El Hijo no es una criatura, pero es "de la sustancia del Padre", y por consiguiente es Dios como el Padre, no es un segundo Dios, posee la misma divinidad recibida del Padre. La mediación creadora universal del Hijo cierra esta parte del credo (cf. 1 Cor 8,6; Jn 1,3; Col 1,16, que menciona específicamente todas las cosas del cielo y la tierra). La generación no se ve en relación directa con esta actuación creadora. La teología postnicena aclarará todavía más este extremo. De momento queda claro que el mediador de la creación es Dios como el Padre, y que por consiguiente Dios está en directo contacto con el mundo.

Después de la generación eterna, siguiendo el esquema común de los símbolos, se pasa a tratar de la generación humana de Jesús. No parece que se deba considerar como una precisa afirmación del alma de Cristo la reduplicación «se encarnó, se hizo hombre». Esta cuestión, que se agitará más tarde en las controversias con Apolinar de Laodicea, no se ha planteado todavía explícitamente en aquellos momentos. Pero la humanidad de Jesús es subrayada junto con su divinidad, de la que se ha hablado inmediatamente antes. Si hay que confesar el nacimiento divino de Jesús, también hay que confesar el humano, que tiene lugar «por nosotros y por nuestra salvación». Todos los credos reproducen el centro del kerygma neotestamentario, la muerte y la resurrección de Jesús (cf. 1 Cor 15,3-4) y la ascensión al cielo. También la confesión de Jesús exaltado y sentado a la derecha del Padre es frecuente en el Nuevo Testamento, aunque el último punto todavía no se explicita en Nicea (cf. Hch 2,33; Rom 8,34; 1 Pe 3,22; Heb 1,3, etc). No hay en esta parte del símbolo ninguna especial originalidad, como tampoco en la mención de la segunda venida para juzgar a vivos y muertos (cf. Hch 10,42).

Brevísima la mención del Espíritu Santo, sin comentario alguno. El Espíritu se encuentra unido en la confesión cristiana al Padre y al Hijo, y es significativo que se le mencione en el credo juntamente con las dos primeras personas, pero la afirmación de la fe en el Espíritu Santo no va acompañada de ninguna explicación. Deberemos ver cómo este artículo será desarrollado en el primer concilio de Constantinopla a finales del s. IV.

Los anatematismos completan la formulación de fe. Aunque las fórmulas condenadas están sacadas de los escritos de Arrio, se han hecho afirmaciones más genéricas, que no se refieren únicamente al problema arriano[61]. Las frases «Hubo un tiempo en que no existía», «antes de que fuera engendrado no existía», se oponen a la eternidad del Hijo y a su existencia antes de los tiempos. Se condena por tanto a quienes se oponen a la existencia del Hijo antes de todos los tiempos y afirman una generación temporal. Según Eusebio de Cesarea[62] estas formulaciones sobre la eternidad del Hijo dejaban abierta la posibilidad de algún tipo de distinción entre una generación en potencia y otra en acto, que era la línea de Marcelo de Ancyra y otros obispos que no querían hablar de generación antes de la encarnación. Por otra parte los seguidores de la línea de Eusebio tenían dificultad en una generación *ab aeterno* como ya enseñó Orígenes, que para ellos podía equivaler a la negación de la generación misma. Sigue un punto de fundamental importancia: el Hijo no ha sido hecho de lo que no existía (de la nada, esquema de creación); es evidente que afirmar la creación ex nihilo equivale a negar la divinidad. Por otra parte la creación había sido ya excluida en el texto del símbolo. El Hijo, por otra parte, no deriva de ninguna otra esencia ni hipóstasis, que no sea la del Padre. Es la repetición de lo ya dicho en el símbolo, pero lo interesante del anatematismo es que se habla de la *ousía* o *hipóstasis* consideradas como equivalentes. Surge por tanto el problema de si se ha de entender *ousía* en el sentido de la esencia individual, y entonces puede dar la impresión de que se trata de la misma hipóstasis, es decir, que el Hijo no tiene

[61] Cf. sobre estos anatematismos, H. Pietras, o.c., 29-34, según el cual también los seguidores de Pablo de Samosata estarían en el punto de mira del concilio.

[62] Así lo habría aclarado Constantino, según Eusebio *Ep.* 3,16 (Opitz, Urkunden, 46); Simonetti, o.c, 93.

individualidad personal; algunos consideraban por esta razón que el *homoousios* era sabeliano[63]. Se condena por último a quienes dicen que el Hijo de Dios es mutable o alterable. La inmutabilidad es consecuencia de la divinidad, pero el propio Arrio mantenía la inmutabilidad del Hijo.

Basta este somero análisis del texto conciliar para caer en la cuenta de que en Nicea han quedado claros algunos puntos esenciales, como es la divinidad del Hijo, pero que quedan todavía muchas cuestiones abiertas. Estas imprecisiones y dificultades nos muestran que se está al inicio de un camino que desde el 325 nos llevará hasta casi los años finales del s. IV. Es natural que sólo el tiempo contribuya a precisar los términos nuevos, usados para indicar una determinada dirección de pensamiento, pero todavía sin un contenido preciso bien delimitado. El concilio de Nicea tuvo grandes defensores, pero hubo también quien se opuso a él. El s. IV será un periodo agitado desde el punto de vista doctrinal, con una sucesión de sínodos y símbolos de diversas tendencias contrapuestas. De estas discusiones y con la contribución de destacadas figuras teológicas saldrá un notable progreso de la teología trinitaria que iluminará la fe de la Iglesia en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Las vicisitudes después del concilio de Nicea

La compleja historia del s. IV en la que, junto a los aspectos estrictamente doctrinales, también los de la política imperial tienen una importancia decisiva, no puede ser objeto de nuestro estudio detallado. Es interminable, como acabamos de indicar, la serie de los sínodos, en los que según los casos prevalecen los diversos grupos o tendencias doctrinales, que han tratado del problema trinitario y han elaborado consi-

[63] Cf. M. Simonetti, o,c., 94, que apunta una posible distinción entre los usos de *ousía* y *homoousios*. La primera se entiende siempre en el sentido de la esencia individual: el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, que se distingue así del Hijo. El *homousios* por el contrario comprende el Hijo en la *ousía* paterna. La derivación del Hijo de la *ousía* paterna no implica necesariamente que la suya sea distinta, sino que es partícipe de la del Padre. De hecho no se habla de una *ousía* del Hijo.

guientemente un símbolo de fe[64]. Nuestro interés deberá moverse en torno a las grandes figuras teológicas que han profundizado los contenidos de la fe proclamada en Nicea. Trazamos sólo un breve panorama histórico que nos ayude a entender la evolución doctrinal en el tiempo que media entre el concilio de Nicea (325) y el primero de Constantinopla (381)[65].

1. Acontecimientos hasta la muerte de Constantino en 337. Un año antes que él falleció Arrio. Atanasio había sido elegido para la sede episcopal de Alejandría en el 328, a la muerte de Alejandro. Hubo unanimidad en la elección, aunque algunas fuentes filoarrianas dicen que se produjeron intrigas. Desde este mismo año 328 muchos arrianos o arrianizantes, partidarios de la línea de Eusebio de Cesarea, encuentran otra vez gracia del emperador, se sienten en mayoría en Oriente; se llega incluso a una rehabilitación de Arrio. Marcelo de Ancyra, que como veíamos se mueve en el extremo opuesto al arrianismo, es depuesto por vez primera de su sede. También Atanasio, de tendencia nicena, sufre la misma suerte. No aparecen en estos años grandes problemas en relación con el pensamiento de Arrio, ni tampoco el concilio de Nicea parece ser un punto inmediato de referencia.

2. A la muerte de Constantino pasaron a reinar en Oriente y Occidente sus hijos Constancio y Constante. Aproximadamente a partir de este momento aparecen con más claridad las tendencias favorables al arrianismo y las que se oponen a él. Constancio se muestra más cercano a las primeras, mientras que Constante defiende más bien las segundas. Marcelo de Ancyra, en una declaración al Papa Julio (341, concilio de Roma), aclara que el reino del Hijo no tendrá fin, que el Hijo reinará para siempre con el Padre. El Logos es llamado Hijo ya como preexistente. Pero evita hablar de la generación del Hijo, que sigue siendo considerado una *dýnamis*, como en el periodo anterior. En Roma en 341 se es muy indulgente con Marcelo, bastaba su antiarrianismo para eliminar toda sospecha.

[64] Se puede ver una larga exposición de estas vicisitudes sobre todo en Simonetti, o.c., 99-434; también Hanson, o.c., 181-386; Kelly, o.c., 315-351; Ayres, o.c., 100-157; en modo más sintético, F. Dünzl, *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica,* Brescia 2007,88-140.

[65] Me inspiro sobre todo en el resumen de B. Sesboüé, o.c. (cf. n. 53), 250ss, completado con M. Simonetti, o.c., esp. 99-267.

En el mismo año 341, en Antioquía, se celebra un concilio contra el Papa Julio. Se usan términos vagos, no radicalmente arrianos. Predomina la preocupación antisabeliana y antimarceliana. Se afirma que el Hijo ha sido engendrado antes de todos los tiempos, se condenan los artículos arrianos extremos, pero hay cambios significativos respecto a Nicea: se afirma que el Hijo no es una criatura como las otras, que no ha sido engendrado como ellas. Se reproducen fórmulas arrianas, a la vez que se toman diversos elementos del símbolo de Nicea. Se habla de las tres hipóstasis unidas por la armonía. Como se ve fácilmente, son muchos los problemas que se plantean por la ambigüedad de las formulaciones.

Una impropiamente llamada cuarta fórmula de Antioquía fue presentada al emperador Constante en Tréveris en 342; es más breve que la anterior, no habla de tres hipóstasis, pero tampoco menciona el *homoousios*, ni se refiere al «Dios verdadero del Dios verdadero» del símbolo niceno; los anatematismos se mantienen como en Nicea. También son de compromiso los símbolos de Sárdica del 343. Los orientales y los occidentales elaboraron sus símbolos por separado. Los primeros quieren mantener que el Padre ha engendrado el Hijo por su poder o voluntad (contra Marcelo, porque la expansión de la mónada en trías era «natural»), mientras que los occidentales subrayan la unidad divina, hablando de una hipóstasis del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Se fundan para ello en textos como Jn 10,30; 14,9, que hemos visto interpretados de manera más matizada por los grandes autores. Más exageradamente filoarrianas serán las fórmulas de Antioquía del 344, y las de Sirmio de los años 349-50 y 351. La muerte de Constante en 350 pone todo el imperio en manos de Constancio. Con ello también en Occidente gana fuerza el partido filoarriano: se celebran sínodos de ortodoxia problemática, manipulados por el emperador, en Arles y Milán (353 y 355). Hilario de Poitiers resiste en la Galia, pero su suerte es el exilio, como lo es también la del papa Liberio y la del ya anciano Osio de Córdoba. Siguen las sucesivas deposiciones de Atanasio. Por los años 357-60, el triunfo arriano parece total[66]. El símbolo de Sirmio del 357 representa-

[66] Recordemos la famosa frase de san Jerónimo, *Dial. contra Luciferianos* 19 (PL 23,172): «Fue abolida la palabra sustancia y se proclamó en todas par-

ría el máximo triunfo de la línea filoarriana; no se menciona el *homousios*, se insiste mucho en que el Padre es mayor que el Hijo por la dignidad, gloria, majestad. El Padre no tiene principio, nada sabemos de la generación del Hijo (cf. Is 53,8, usado aquí casi en un sentido de negación, no de silencio reverente como se había hecho en momentos anteriores). No se usa el término sustancia, porque no está en las Escrituras.

3. Hacia un cambio de situación. Pero a partir del 358-60 estos mismos excesos producen la escisión. En el sínodo de Sirmio del 358 no se produce una fórmula de fe, pero triunfan las tesis homoiousianas, es decir, el Hijo es «semejante al Padre según la *ousía*». Sin que los términos correspondan exactamente a los de Nicea, se ha producido una aproximación a ellos. Ya en el sínodo de Ancyra de 358, por obra de Basilio de Ancyra, se había propuesto la fórmula ὁμοιούσιος κατ' οὐσίαν. En el cuarto concilio de Sirmio del 359 se llega a un compromiso de fórmulas genéricas que no satisface a nadie.

Todavía en el año 359 tienen lugar los concilios de los occidentales y orientales por separado en Rímini y en Seleucia[67]. Mientras los primeros se mueven en una línea próxima a Nicea y aceptan el término *substantia*, los segundos proscriben el uso del equivalente griego οὐσία porque no se encuentra en la Escritura. En Oriente vencen los filoarrianos. Y como consecuencia de una serie complicada de vicisitudes, se propicia que también por parte de los occidentales se aprueben una serie de fórmulas ambiguas que, con apariencia de ortodoxia, no acaban de rechazar del todo la tesis fundamental arriana de la creación del Hijo. En efecto, mientras se anatematiza a quien dice que el Hijo no existe absolutamente antes de todo tiempo (y no sólo antes de los siglos), se condena también a quien dice que el Hijo es como las otras criaturas. Conocemos ya la matriz arriana de esta afirmación.

Detrás de estos acontecimientos están las posiciones doctrinales de sus protagonistas. Los arrianos más radicales siguen

tes la condenación de la fe de Nicea. Gimió todo el mundo y se espantó de ser arriano». Hilario de Poitiers, *Trin.* VI 1 (CCL 62,196): «Ya en casi todas las provincias del Imperio romano muchas iglesias han sido contagiadas por la enfermedad de esta predicación venenosa y están como impregnadas de ella a causa del prolongado hábito de esta enseñanza...».

[67] Cf. Simonetti, o.c., 313-349.

con sus tesis extremas, llamadas «anomeas» porque querían evitar toda mención de la igualdad o semejanza entre el Padre y el Hijo. Aecio y Eunomio serán los nombres más característicos de este arrianismo de la segunda generación. Sus tesis son muy radicales: dado que lo que caracteriza la naturaleza divina es la falta de generación, el Hijo, engendrado, no puede ser Dios. El Hijo ha sido creado, aunque no como las demás cosas, ya que es superior a ellas. Prov 8,22, «el Señor me creó...» es un punto de apoyo fundamental de este grupo. También Jn 14,28, «el Padre es mayor que yo», que es interpretado ahora en el sentido de una diferencia de sustancia. Al comienzo de la controversia arriana servía todavía para afirmar la divinidad del Hijo, en cuanto engendrado por el Padre «mayor» que él. Ahora, una vez que según la línea ortodoxa la divinidad del Hijo es en todo igual a la del Padre, el texto de Jn 14,28 sirve a los arrianos para negar su divinidad misma.

Menos conocido e importante el grupo de los «homeos», que se contentaban con afirmar la semejanza genérica entre Padre e Hijo (ομοίωσις), pero sin pronunciarse sobre la cuestiones de la sustancia (cf. las fórmulas a que nos hemos referido del sínodo de Sirmio del 357).

Los «homoiousianos» profesan, como ya hemos tenido ocasión de observar, que el Hijo es «semejante al Padre según la esencia». No se atreven a afirmar el «homos», la igualdad o la identidad de esencia, pero sí a mencionar la esencia juntamente con la semejanza, para salvar así la subsistencia del Hijo. Basilio de Ancyra, Jorge de Laodicea, se cuentan entre los representantes de esta línea. El *homoousios* para ellos confundiría al Padre y el Hijo, porque éste no es una palabra inconsistente; es verdaderamente engendrado, a diferencia de los hombres que son hijos de Dios por adopción. Hay una sola divinidad, una sola *basileia*, realeza, un solo principio. El paso de Prov 8,22, lejos de implicar una creación de la nada ayuda a purificar la idea de la generación: elimina la connotación de la pasión, de la generación corpórea. La generación produce un semejante. No basta hablar de unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo, pero por otra parte el semejante no se identifica con aquel a quien se asemeja. Por ello las prerrogativas de la divinidad del Hijo son semejantes, pero no iguales a las del Padre. El Espíritu Santo también subsiste del Padre mediante el Hijo. Estas son las

ideas fundamentales de los «homoiousianos». A partir del comienzo del decenio de los 60 tendrá lugar una mayor unión entre estos grupos y los nicenos[68] y aumentarán los partidarios de la tesis conciliar. Se ha producido un cambio notable de la situación en muy pocos años[69]. Los "homoiousianos" han contribuido no poco al triunfo final de las tesis nicenas. Por eso no parece adecuado el calificativo de «semi-arrianos» con que durante siglos se les ha conocido. La clasificación no es tan sencilla. Lo habrá mostrado este brevísimo recorrido por los acontecimientos del conflictivo siglo IV. Ahora podemos entrar en el estudio de las grandes figuras teológicas de aquel momento que, en Oriente y Occidente, han contribuido decisivamente al triunfo de la fe nicena: Atanasio de Alejandría e Hilario de Poitiers.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA

Entramos ahora en el estudio de las principales figuras teológicas que han marcado la evolución posterior con la defensa del credo de Nicea. Comenzamos por Atanasio (+373), al que nos hemos referido ya en el apartado precedente. Su vida como obispo de Alejandría, sucesor de Alejandro, ha sido marcada por cinco exilios, consecuencias de diferentes vicisitudes eclesiásticas y políticas, a algunas de las cuales nos acabamos de referir brevemente. Ahora nos centraremos en algunos aspectos de su contribución teológica.

Atanasio ha recogido, como su predecesor Alejandro, las metáforas de la gran tradición origeniana de Alejandría que ya nos son conocidas: el Hijo es imagen, esplendor (ἀπαύσγασμα), impronta (χαρακτὴρ) (Heb 1,2), verdad, sabiduría; también usa la metáfora del rayo de sol y de la luz[70]. Dado que Dios no

[68]Esta unión fue muy propiciada por Hilario de Poitiers, que trató de atraerse a estos grupos más moderados para hacer frente común contra los arrianos más radicales. Cf. *De syn.* 85-89 (PL 19,536-542). También Atanasio hace ver las semejanzas de estos grupos con quienes confiesan el consustancial niceno: *De syn.* 41,3-4 (Opitz, Athan. W. II /1,267).

[69] Más adelante trataremos brevemente de los principales acontecimientos de los años 360-380, es decir, hasta la celebración del primer concilio de Constantinopla.

[70] Cf. entre otros lugares *C. Arian.* I 20-21; 24; 27 (PG 26,53-56; 61; 68) III 3-4 (328-329). Aparte de las obras a que nos venimos refiriendo, se puede

puede estar nunca sin lo que le es propio, sin su poder y su sabiduría, el Hijo ha de ser eterno como el Padre, ha de existir por consiguiente desde siempre[71].

Para Atanasio, y aquí hallamos sin duda una aportación fundamental a la doctrina cristiana sobre Dios, la Trinidad no depende de la creación del mundo. Existe, en su plenitud de vida, con independencia de ella. Dios no necesita producir primero un intermediario o demiurgo para poder crear el mundo. Es claro que Atanasio desarrolla la tesis tradicional del Hijo mediador en la creación, que encontramos ya atestiguada en el Nuevo Testamento. Pero este mediador es desde toda la eternidad Dios como el Padre, no es engendrado para este fin. No ha venido a la existencia por nuestra causa, sino que nosotros hemos sido creados para él. Aun sin la creación el Hijo existiría siempre junto al Padre[72]. No hace falta recurrir a ningún tipo de «inferioridad» del Hijo para explicar la mediación creadora. Hay una directa relación Dios-mundo, al contrario de cuanto piensan los arrianos. El Hijo es de la *ousía* del Padre[73]. Hay en el Padre y el Hijo una sola divinidad, una y la misma, una unidad de esencia[74].

En virtud de esta unidad del Hijo con el Padre, que no depende de la creación, no hay según Atanasio un logos y una sabiduría sustanciales, propios de la esencia divina, y un logos y una sabiduría que vendrían de la existencia del Logos personal. Por el contrario el verdadero Hijo es la potencia y la sabiduría

ver Ch. Kannengiesser, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1990; P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 1994; B. Sesboüé-B. Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils. Le débat trinitaire du IV siècle*, Paris 1993, 19-130; X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris 2006; Th. G. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Bulington 2007, 49-80.

[71] Cf. *C. Ar.* I 19-20 (52-53).

[72] Cf. *C. Ar.* II 29-31 (208-213). Cf. Simonetti, 268s.

[73] Cf. *C. Ar.* I 15 (44); el Hijo es ἐκ τῆς οὐσίας del Padre; ib. I 16 (45), ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γέννημα; cf. I 20; 26 (53;65); III 6 (332s), en el Hijo está la plenitud de la divinidad del Padre, etc.; cf. Hanson, 438; Simonetti, 270s.

[74] *C. Ar.* III 3-4 (328-329): son uno en la peculiaridad y propiedad de su naturaleza y en la identidad de la misma divinidad (τῇ ταὐτότετι τῆς μίας θεότητος). Esto sería lo más propio de Atanasio para indicar la unidad; cf. Simonetti 275s; X. Morales, 41-77; 412. Todavía no usa términos técnicos para indicar la distinción de las personas.

y el Verbo del Padre; es la sabiduría en sí misma, la potencia, la luz en sí, la verdad en sí...; el solo Hijo es la imagen perfectísima del Padre[75].

La generación del Hijo por el Padre no significa escisión, ni corte, ni tampoco pasión. Dios es ciertamente incorporal, pero a pesar de ello la generación es la palabra justa para indicar la procesión del Hijo, no la creación. La coeternidad del Padre y del Hijo se basa en el hecho de que la esencia del Padre fue siempre completa, sin necesidad de que nadie le venga a añadir lo que le pertenece eternamente. El Hijo es el retoño del Padre, es suyo. Los seres humanos engendran después de su nacimiento; esto es debido a que su naturaleza es incompleta. Nada de esto ocurre con Dios: su generación es eterna porque su naturaleza es completa[76]. A esta coeternidad del Hijo corresponde su perfecta divinidad por naturaleza y verdad (φύσει καὶ ἀλήθειᾳ), no por gracia, (κατὰ χάριν), como ocurre en la divinización de los hombres[77].

También Prov 8,22 es objeto de discusión y análisis por parte de Atanasio. La «creación» de la sabiduría «para sus obras», es decir, para las obras de Dios, indica el nacimiento corporal, no la sustancia del Hijo eterno. Este nacimiento corporal tiene sentido porque sólo Dios nos puede rescatar, una vez que por el pecado las obras de Dios se habían hecho imperfectas. Así la «creación» de la humanidad del Hijo tiene lugar para completar su obra[78]. La encarnación es necesaria para que el hombre pueda ser divinizado y pueda tener acceso al Padre: «el hombre unido a una criatura, es decir, si el Hijo no hubiera sido Dios verdadero, no hubiera podido ser divinizado, y el hombre no hubiera podido estar en presencia del Padre si el que se había revestido de su cuerpo no era por naturaleza el

[75] Cf. *Contra Gentes*, 46 (PG 25,93).
[76] *C. Ar.* I 14 (41); también I 26.28 (65-68.69); *De decr.Nic. Syn.* 11-12 (Opitz, Ath. W II/1, 9)
[77] Cf. *C. Ar.* I 39 (92-93); II 59 (272-273), nosotros no somos hijos *physei*, por naturaleza, sino *thesei*, por libre decisión divina; cf. Simonetti, 271. La verdadera filiación de Jesús es la garantía única de nuestra salvación, ya que ésta puede tener lugar sólo si la realiza Dios mismo; cf. *Or. de Incar. Verbi*, 13.54 (PG 25,120; 192).
[78] Cf. *C. Ar.* II 66-67 (285-291); ib II 81 (320), la Sabiduría se dice creada porque mediante su imagen se halla en la creación.

Verbo verdadero del Padre»[79]. El argumento soteriológico juega, como vemos, un papel muy esencial en el discurso trinitario de Atanasio. La verdadera salvación del hombre no puede realizarse si el salvador no es el Hijo verdadero del Padre.

Se afirma con claridad la divinidad del Hijo, que es engendrado y no creado, coeterno con el Padre. Siempre han existido el que engendra y el engendrado, El Hijo es propio del Padre según la esencia, κατ'οὐσίαν, no es una parte del Padre. La generación humana es temporal, la divina es eterna. En la discusión con los arrianos se plantea el problema de la voluntariedad de esta generación. Es claro para aquéllos que la generación (propiamente creación) adviene porque el Padre quiere. La eternidad de la generación, y el hecho de que ésta se halle de suyo desligada de la creación o del designio de crear, ponen sin duda el problema de la voluntad con la que el Padre engendra a su Hijo. ¿Es entonces la generación algo forzado para Dios? Según Atanasio, la diferencia de la teología ortodoxa con la de los arrianos no es la voluntad con que el Padre engendra, sino en la naturaleza que da origen a la generación. Los arrianos, en efecto, a la generación libre unen la generación en el tiempo, el Hijo no existía antes de su generación. Pero para el obispo de Alejandría no se puede hablar de momento previo a la generación, de decisión libre previa, porque este momento previo no existe, dada la coeternidad del Padre y del Hijo. Pero esto no significa que el Padre no quiera la generación del Hijo, como si se pudieran oponer en Dios libertad y necesidad. Más bien hay que pensar lo contrario:

> ¿Si el Hijo es por naturaleza y no por voluntad, es que no ha sido querido por el Padre, que existe contra su voluntad? En absoluto. El Hijo es querido por el Padre... Pues lo mismo que su bondad no ha comenzado por voluntad, pero al mismo tiempo no es bueno sin voluntad ni designio... igualmente, la existencia del Hijo, aunque no haya comenzado por voluntad, no es involuntaria, ni falta de consentimiento. Pues de la misma manera que el Padre quiere su propia hipóstasis, quiere la del Hijo, que es propia de su esencia...[80].

[79] Ib. II 70 (296).
[80] *C. Ar.* III 66 (461); cf. los cc. previos, 61ss (452ss); en el Verbo el Padre quiere todas las cosas.

Nada es por tanto involuntario en Dios, necesidad y voluntad no se relacionan en él como en nosotros. Es interesante notar que la voluntad con la que el Padre quiere al Hijo es la misma por la que se quiere a sí mismo. La generación por consiguiente es eterna y necesaria, lo cual no quiere decir involuntaria. Por otra parte sin la divinidad del Hijo no puede haber verdadera salvación de las criaturas. ¿Cómo se relacionan la divinidad del Padre y la del Hijo según nuestro autor? ¿Cómo articula la unidad y distinción entre los dos? ¿Qué uso hace del término clave de Nicea, *homoousios*? Todos estos problemas especulativos de teología trinitaria no están todavía perfectamente aclarados en Atanasio.

El *homoousios* significa para Atanasio al parecer «de igual naturaleza»[81], vendría a ser lo mismo que "de la esencia del Padre", como ha dicho antes el credo niceno[82]. El obispo de Alejandría no se sirve todavía de este término en sus primeros escritos, como en general tampoco menciona en ellos el símbolo niceno, pero explica y defiende su uso en *De decretis Nicenae Synodi*[83]. En el *De Synodis* lo prefiere al *homoiousios*; el término indica, a la vez que la igualdad de sustancia, la procedencia de la *ousía* del Hijo, engendrada de la *ousía* del Padre[84]. La procedencia y unión no se ha de entender al modo material, de separación, sino con la metáfora del rayo y el sol: «No hablamos de dos dioses, sino de un Dios que existe como una forma de la divinidad, como la relación entre la luz y el rayo»[85]. Para Atanasio

[81] Cf. Simonetti, o.c., 274.

[82] Cf. *Syn.* 48,2 (Opitz, 272); cf. Morales, *La théologie trinitaire,* 342.

[83] 1.3 y sobre todo 20 (Opitz, At. W. II/1, 1.3.17), el término significa que el Hijo no es sólo semejante al Padre, sino la misma cosa que procede del Padre en la semejanza.

[84] Cf. *Syn.* 41.48 (Opitz, Ath. W., II/1, 226-227; 272-273), el Hijo y el Padre son uno en la *ousía*. También usa el término en *Serap.* II 5.6 (PG 26,616-617) con referencia al Padre y al Hijo: «el Hijo es consustancial al Padre y de su sustancia» la consustancialidad deriva del hecho de la generación. No parece que se profundice más en el modo de la unidad divina. En *Serap.* I 27 (PG 26,593), se dice además que el Espíritu Santo es consustancial al Padre y al Hijo.

[85] *Syn.* 52,1 (275); 45,4 (270): «... el Hijo no es criatura, sino retoño de la sustancia. La sustancia del Padre es principio, raíz, y fuente del Hijo: éste no es, como nosotros, de otra naturaleza ajena al Padre» (cf.Jn 10,30; 14,9); cf. Hanson, 441.

el *homoousios* significa que el Hijo es Dios, que procede del Padre, y por ello tienen los dos la misma esencia. Hay una sustancia paterna de la cual proviene la del Hijo como imagen perfecta; la unidad de los dos viene así explicada en los términos de la unidad de la luz y su reflejo[86].

Por tanto la única sustancia de la Trinidad que Atanasio defiende es la sustancia del Padre. Le preocupa menos la cuestión de la unidad de sustancia del Padre y el Hijo. Por ello no encontramos el lenguaje técnico de la distinción de las hipóstasis en la unidad de la sustancia, ni tampoco una clara diferenciación de estos dos conceptos. No eran éstas las categorías en que Atanasio se movía. Le interesa más la afirmación de la divinidad del Hijo (y también del Espíritu Santo) que el «monoteísmo trinitario»[87], es decir, la cuestión de cómo los tres son un solo Dios, que será en cambio una preocupación primordial de los Capadocios. Pero es claro que esto no significa que la unidad de la Trinidad esté completamente fuera de sus perspectivas:

> Hay una sola forma de la divinidad (εἶδος τῆς θεότητος) que también está en el Logos. Uno solo es Dios Padre... que también se hace presente en el Hijo... y que está también en el Pneuma, pues en todas las cosas obra mediante el Logos en él (el Espíritu). Así confesamos que Dios es uno solo en la Trinidad[88].

Aparte de unas pocas menciones como las que acabamos de recordar, la enseñanza atanasiana sobre el Espíritu Santo se encuentra en las cartas a Serapión. En éstas, a la vez que se desarrolla la doctrina sobre el Espíritu Santo, se completa también la enseñanza sobre la Trinidad. La unión de los tres se explica a veces en términos de mutua inhabitación:

> La Trinidad santa y bienaventurada es inseparable y unida en sí misma. Cuando se habla del Padre también está presente

[86] Cf, Hanson, ib. 441ss; también, H. Pietras, *L'unità di Dio in Atanasio di Alessandria. Una descrizione dinamica della Trinità*: Rassegna di Teologia 32 (1991) 558-581, esp. 565.567.572.

[87] Así lo ha visto bien W. Pannenberg, *Teología Sistemática I*, Madrid 1992, 296 (298). X. Morales, *La théologie trinitaire,* 478-494.

[88] *C. Ar.* III 15 (353); sobre el *eidos* del Padre en el Hijo también III 16 (356-357); cf. también III 3-5 (328-332) aunque sin mención del Espíritu Santo. De nuevo sin mención del Espíritu habla de la Trinidad eterna en I 17.18 (48-49).

su Verbo y el Espíritu que está en el Hijo. Y de la misma manera, si se nombra al Hijo, en el Hijo está el Padre, y el Espíritu no está fuera del Verbo. Una sola es la gracia que tiene su origen en el Padre, y a través del Hijo encuentra su cumplimiento en el Espíritu Santo. Una sola es la divinidad, y *un solo Dios* que está *por encima de todos, por todos y en todos* (Ef 4,6). Pablo, cuando decía: *Te conjuro en presencia de Dios y de Jesucristo* (1 Tim 5,21; 2 Tim 4,1), sabía muy bien que el Espíritu no está separado del Hijo, sino que está en Cristo como el Hijo está en el Padre[89].

El Espíritu, que es de Dios y no criatura[90], pertenece a la Trinidad una, eterna, inmutable...[91]. Ella es, como acabamos de ver, el único Dios[92]. La unidad de operación de la Trinidad, con diferenciación de las personas, muestra que los tres son inseparables. Esta unidad de acción se da en la santificación y en la creación[93]. Lo más interesante que se nos dice sobre el Espíritu Santo es su pertenencia al Hijo, de tal manera que se establecen con frecuencia dos relaciones paralelas, Padre-Hijo, Hijo-Espíritu Santo[94]. El Espíritu Santo es del Hijo como el Hijo es de

[89] *Serap.* I 14 (PG 26, 565). Otras menciones de la Trinidad (tri,aj) se encuentran en *Serap.* I 16 (569):«una es la divinidad y la fe de la santa Trinidad»; I 17 (572): «...para que sea mantenida verdaderamente la inseparabilidad y la unidad de naturaleza de la Trinidad», entre otros lugares. Cf. los análisis de X. Morales, *La théologie trinitaire,* 116-136.

[90] Cf. *Serap.* I,3ss (536ss), y sobre todo I 21-27 (580-593); el Espíritu escruta las profundidades de Dios (1 Cor 2,11), santifica y no es santificado, vivifica y no recibe la vida, es unción, diviniza, etc; los argumentos se repiten en *Serap.* III (ib. 525-637).

[91] Cf. entre otros lugares *Serap.* I 28-30 (596-600); III 6 (633); IV 7.12 (648; 652-653), etc.

[92] Cf. *Serap.* IV 7 (648), además de los textos citados en la n. 87.

[93] *Serap.*I 20(577): «Una es la santificación que se realiza con el origen del Padre, mediante el Hijo, en el Espíritu Santo»; I 28 (596): «El Padre obra todas las cosas mediante el Hijo en el Espíritu Santo, y así se mantiene la unidad de la Trinidad». A partir de esta acción común se prueba la divinidad del Espíritu; cf. *Serap.* I 12.23.30-31 (561.584.601); III 5 (632), se repiten con frecuencia en estos textos las preposiciones que ya hemos visto usadas en los pasajes citados: *del* Padre, *mediante* el Hijo, *en* el Espíritu Santo. Se trata de una fórmula ya adquirida que se repite con mucha frecuencia. Sobre el Espíritu santificador, cf. también Dídimo el Ciego, *De Sp. sanc.* 5,19; 53,231 (SCh 386, 160; 352).

[94] Cf. *Serap.* I 20 (576-580), el Hijo está en el Espíritu como el Padre está en el Hijo; I 21 (580): el Espíritu tiene respecto al Hijo el mismo orden y na-

Dios. En algunas ocasiones se dice que es «propio» (ἴδιον) del Hijo o del Logos, pero también de Dios (o del Padre)[95]. Es consustancial (ὁμοούσιον) al Padre y al Verbo[96], aunque no se llegue a decir nunca directamente que es Dios[97]. El Espíritu es de Dios, dado por el Padre mediante el Hijo:

> El Espíritu es dado y enviado de parte del Hijo, y también él es uno, y no muchos... Si el Hijo, Verbo viviente es uno, así una debe ser su energía viviente, perfecta y plena, santificadora e iluminadora, que es don suyo. Se dice que ella procede del (ἐκ) Padre (cf. Jn 15,26), porque brilla, es enviada y es dada de parte (παρὰ) del Logos, que es, como confesamos, del Padre[98].

Como ya apuntábamos respecto a las relaciones entre el Padre y el Hijo, tampoco hay solución especulativa en lo que se refiere a la unión del Espíritu con las dos primeras personas, su «procesión», etc. Pero sin duda hallamos ya en estas cartas un notable desarrollo de la pneumatología, fundada en la clara afirmación de que el Espíritu es Dios, aunque no se diga exactamente en estos términos, consustancial al Padre y al Hijo, y, como tal, perteneciente a la Trinidad una e indivisible. Su actuación salvadora junto al Padre y al Hijo es la prueba definitiva de su divinidad.

turaleza (τάξιν καὶ φύσιν)que el Hijo respecto al Padre; III 1 (525), la «propiedad» del Hijo respecto al Padre es como la del Espíritu respecto del Hijo; el Espíritu Santo es imagen del Hijo, como éste lo es del Padre, cf. I 20; I 24; IV 3 (577.588.641). Atanasio prolonga así de modo un tanto personal la enseñanza bíblica y tradicional del Hijo imagen del Padre.

[95] Cf. *Serap.* I 2.11.25.32 (533. 557. 589.605), es propio del Logos y de la divinidad del Padre, si el Hijo es propio del Padre según la esencia, el Espíritu es propio del Hijo según la esencia; IV 4 (641) propio de la sustancia del Verbo, y también propio de Dios; no es extraño a la sustancia y divinidad del Hijo; es propio de la divinidad que existe en la Trinidad, I 21 (581). Por ello el Espíritu no puede ser contado entre las criaturas. Cf. L.F. Ladaria, *«Spiritus Dei et Christi»: Hilario de Poitiers y Atanasio de Alejandría,* en E. Estévez-F. Millán (eds.), *Soli Deo gloria,* Madrid 2006, 261-278,269-277.

[96] Cf. *Serap.* I 27 (593).

[97] Pero en *Serap.* I 31 (601), se dice que es reconocido como Dios (θεολό γούμενον) junto con el Logos; en I 28 (596) se usa el mismo término con referencia a los tres de la Trinidad.

[98] *Serap.* I 20 (580); cf. I 22 (581).

HILARIO DE POITIERS

El punto de partida de Hilario (+367) en su reflexión trinitaria es la fórmula bautismal de Mt 28,19. De ella arranca para afirmar la unidad divina, que tiene en el Padre su fuente y su origen, y también la trinidad (término que Hilario no usa con mucha frecuencia):

> Mandó bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, en la confesión del autor, del unigénito y del don. Uno solo es el autor de todas las cosas, pues *uno solo es Dios Padre del que todo procede. Y uno solo el Señor* nuestro *Jesucristo, por medio del cual todo fue hecho* (1 Cor 8,6). Y un solo Espíritu, don en todos... Nada se echará en falta en una perfección tan grande, en la cual, en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se hallan la infinitud en el eterno, la revelación en la imagen, el gozo en el don[99].

Los «tres» aparecen en este pasaje fundamental brevemente caracterizados. El Padre es ante todo el *auctor*, del cual todo proviene. Se le aplica con mucha frecuencia este término en el *de Trinitate*[100]. A él corresponde especialmente el ser infinito, eterno; en él está en último término el poder. El Hijo es caracterizado como imagen, es la revelación perfecta del Padre. Es frecuente en Hilario esta denominación, junto con otras parecidas (forma, figura del Padre)[101]. El Espíritu Santo viene caracterizado ya desde el principio como don. Volveremos sobre ello al final de estas páginas.

El Hijo, palabra del Padre, es el Verbo consistente, no es un simple *flatus vocis*, sino que es real, tiene en sí una verdadera subsistencia: «Este Verbo es una realidad, no un sonido; una sustancia, no una simple expresión; es Dios, no una vaciedad»[102].

[99] *Trin.* II 1 (CCL 62,38); cf. M. Milhau, *Hilaire de Poitiers. De Trinitate* 2,1, en M.F. Wiles-E.S. Yarnold (eds), *Studia Patristica* XXXVIII, Leuven 2001, 435-448.

[100] Cf. el elenco recogido en L.F. Ladaria, *Dios Padre en Hilario de Poitiers:* EstTrin 24 (1990) 443-479, 451.

[101] Cf. *Trin.* II 8 (45); III 23 (95); VII 37 (304-305), etc. En la mediación creadora y también en la salvación, comenzando por las teofanías del Antiguo Testamento, el Hijo, llamado Verbo con frecuencia, revela al Padre.

[102] *Trin.* II 15 (53); Hilario insiste mucho en que el Hijo *subsiste* personalmente; así p. ej en *Trin.* V 37 (191-192): «[El Dios de Dios] subsiste personalmente en la misma naturaleza... Ni existe como algo distinto de Dios aquel que no tiene su subsistencia de ninguna parte más que de Dios... El que ha sido engendrado subsiste en la misma naturaleza que el que le engendró»; VII 11 (270-271):«la realidad existe en la palabra».

Precisamente porque Hilario quiere mantener la verdadera consistencia del Hijo, no considera suficientes las metáforas tradicionales desde Hipólito y Tertuliano de la fuente y el río y del rayo de sol[103]. A su juicio no expresarían suficientemente la subsistencia personal del Hijo. La luz que proviene de la luz o el fuego que viene del fuego son en cambio las comparaciones preferidas para asegurar la verdadera subsistencia del Hijo a la vez que su igualdad con el Padre del que ha nacido[104].

Frente a los arrianos, que hablan de «Padre» e «Hijo» sin dar a estos nombres de la Escritura su auténtico valor, Hilario insiste en que reflejan la realidad. El Padre es Padre y el Hijo es Hijo, de manera real, aunque de modo distinto a cuanto ocurre en la paternidad y en la filiación humanas. Hay entre los dos una unidad de naturaleza fundada en que el Padre ha engendrado al Hijo. La distinción de los dos la ve expresada nuestro autor en diversos pasajes bíblicos, en particular 1 Cor 8,6, que habla, según Hilario, del *Deus ex quo*, el Dios del que todo procede, y del *Deus per quem*, el Dios mediante el cual todo fue hecho; esta distinción le servirá para ver ya en acción al Padre y al Hijo, con funciones diferenciadas, en la creación del mundo y del hombre según Gn 1,1ss[105]. Pero en el hecho mismo de la creación por obra de los dos se muestra a la vez la unidad de sustancia, porque el Padre y el Hijo crean juntos al hombre a imagen y semejanza «nuestra» (cf. Gn 1,26), es decir, a imagen de los dos a la vez[106]. La generación es así el fundamento de la unidad del Hijo y el Padre, aunque Hilario, como ya hacía san Ireneo, se escuda en Is 53,8 (*generationem eius quis enarrabit?*) para evitar especulaciones sobre el modo cómo esta generación se lleva a cabo[107].

[103] Cf. *Trin.* IX 37; cf. *San Hilario de Poitiers, La Trinidad* (ed. L. Ladaria), Madrid 1986, 463s, sobre el uso de estas metáforas por otros autores.

[104] Cf. *Trin* VI 12 (209-210); VII 29 (296-297).

[105] Cf. *Trin.* IV 16-22 (117-125); V 4-10 (154-160).

[106] Cf. *Trin.* IV 18-19 (121-122); V 8-9 (158-159).

[107] Cf. *Trin.* II 10-11 (47-49); III 17 (88-89); cf. también VI 16 (214-215); IX 26 (399-400); en XII 8 (584-585) precisa cómo no se ha de entender en sentido antropomórfico demasiado craso el «útero» del Sal 109,3.

Pero, sin detenerse en excesivos detalles, Hilario muestra tener una idea muy coherente de la paternidad y de la generación. El Hijo no es criatura, ha recibido la naturaleza que le da el Padre, porque la generación en Dios significa que el que engendra da todo lo que tiene:

> Según las leyes de la naturaleza no puede serlo todo el que es sólo una porción. El que procede del perfecto es perfecto, porque el que lo tiene todo se lo ha dado todo. Y no hay que pensar que no se lo haya dado porque lo tiene todavía, ni tampoco que no lo tenga porque lo ha dado[108].

La generación no significa por tanto ni ruptura ni disminución por parte del Padre. La razón de ello está en la simplicidad de la naturaleza divina, que puede ser comunicada en la generación inefable de un modo total. El Padre puede dar todo lo que tiene sin quedar por ello privado de lo que da; a la vez, al ser total la donación de su naturaleza, el que la recibe la tiene en total perfección y no en parte o de manera disminuida. Todo ello es debido a la infinitud de la vida divina (cf. Jn 5,26) que en su plenitud excluye toda limitación:

> ...como el Padre tiene la vida en sí mismo, ha dado al Hijo el tener la vida en sí mismo. Con ello ha querido indicar [Jesús] la unidad de naturaleza *(unitas naturae)* que posee en virtud del misterio de su nacimiento. Al hablar de aquello que el Padre tiene, ha querido decir que tiene en sí al Padre mismo; porque Dios no existe, como los hombres, como un compuesto de elementos, de tal manera que haya una diferencia entre lo que posee y él mismo que lo posee, sino que todo lo que es él, es vida, es decir, naturaleza perfecta, completa, infinita; no formada por elementos dispares, sino que ella misma vive en todo su ser. Y esta naturaleza se da como es poseída; y aunque esto signifique el nacimiento de aquel a quien fue dada, no implica una diversidad en la sustancia, porque la naturaleza se da como es poseída (*cum talis data est qualis et habetur*)[109].

[108] *Trin.* II 8 (46). Hilario reacciona aquí, como se ve, contra la idea de la *portio* de Tertuliano.

[109] *Trin.* VIII 43 (356). Sobre la definición de Dios como vida y total autoposesión, y por tanto donación plena, cf. también *Trin.* VII 27 (294); *Syn* 19 (PL 10,495), entre otros lugares; cf. L.F. Ladaria, *Dios Padre en Hilario de Poitiers*: EstTrin 24 (1990) 443-479, esp. 454s. Id., *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 36-38.

Dios, sumamente simple, se puede dar enteramente, más aún, no puede darse al Hijo más que de este modo. De esta manera, la idea misma de la generación divina elimina de raíz para Hilario todo subordinacionismo. Es contradictoria una comunicación parcial de la naturaleza divina. Dios, completamente simple, es por lo mismo enteramente Padre, es Padre en todo lo que es. Las reflexiones de Hilario en torno a la paternidad divina constituyen una de sus más bellas aportaciones a la doctrina cristiana de Dios:

> De manera incomprensible e inenarrable, antes de todo tiempo y toda edad, procreó al unigénito de la sustancia ingenerada que hay en él, y dio a este Hijo nacido de él, por medio de su amor y de su potencia, todo lo que es Dios[110].
>
> Dios en todo momento sabe ser solamente amor, solamente Padre. Y el que ama no tiene envidia y el que es Padre lo es por completo. Este nombre no admite distinciones, como si fuera padre en algún aspecto y en otro no. El Padre lo es en todo cuanto en él existe, se posee enteramente en aquel para el que no es Padre sólo en parte. No es que sea padre de lo que tiene para su provecho, sino que en todo aquello que él es, es enteramente Padre para aquel que tiene de él su ser... En Dios no hay elementos corporales, sino perfectamente simples; no hay partes, sino una totalidad que todo lo abarca; no hay nada que haya recibido la vida, sino que todo es vivo, todo él es viviente y todo es Dios por completo, pues no está compuesto de partes, sino que es perfecto por su simplicidad; por esta razón es preciso que, en razón de su paternidad, sea en todo enteramente padre para el que engendró de sí mismo, pues el perfecto nacimiento del Hijo lo hace Padre perfecto en todo lo que es (*dum eum Patrem ex suis omnibus natiuitas Filii perfecta consummat*)[111].

[110] *Trin.* III 3 (74).

[111] *Trin.* IX 61 (440). También II 6 (43): «Pater tantum est»; XII 51 (621): «No se nos enseña otra cosa respecto de Dios sino que es el Padre del Dios unigénito y creador». La exclusión de la envidia en Dios en la generación del Hijo también en VI 21 (220); cf. también Gregorio Nacianceno, *Or.* 25,16 (SCh 284,194-196); Ambrosio de Milán, *de Spiritu sancto*, III 16,113 (CSEL 79,198). Sobre este texto y otros paralelos, cf. L. F. Ladaria, «*...Patrem consummat Filius*». *Un aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Poitiers:* Greg 81 (2000) 775-788.

En los dos textos citados aparece la idea del amor unida a la de la autocomunicación que el Padre hace al Hijo de su ser divino. El primero insiste en que el Padre ha engendrado al Hijo de su sustancia por medio de su amor y su potencia. Tanto el uno como la otra son ilimitados. El segundo pasaje es más complejo y más rico. Dios es enteramente Padre, no lo es sólo en parte, su paternidad define su ser. Es solamente padre y esto equivale a decir que es solamente amor Todo él es donación, amor, y el amor excluye toda envidia que impida comunicar al otro todo lo que es y tiene. No tendría sentido que Dios pudiendo darse enteramente, no lo hiciera. El Padre es así capacidad infinita de comunicación, capacidad infinita de amor. Por ello el Hijo ha de ser Dios enteramente, en todo igual al Padre en la naturaleza divina, excepto en la paternidad. La naturaleza divina que el Padre posee originariamente es poseída igualmente por el Hijo, aunque como recibida. Pero sin degeneración ninguna, porque nada ajeno se introduce en la generación. La naturaleza divina se mantiene invariable[112] en su plenitud. El Padre es donación total al Hijo y al mismo tiempo no es sin este Hijo que de él nace. El nacimiento perfecto del Hijo lo hace Padre perfecto. Es decir, con otras palabras y como más adelante se formulará con más precisión, el Hijo no es sin el Padre, pero tampoco el Padre sin el Hijo[113]. La generación pertenece esencialmente al ser de Dios. La idea de la generación incluye la de la igualdad del Padre y del Hijo y la de la recíproca relación entre ambos.

Desde este punto de partida se entiende la interpretación hilariana de Jn 14,28, «el Padre es mayor que yo». El Padre es mayor en cuanto da, en cuanto es principio del Hijo, en cuanto se comunica en todo y no en parte. Pero el Hijo, en cuanto recibe la plenitud de la naturaleza divina, no es menor[114]. Y esta

[112] Cf. *Trin.* VIII 41 (354); IX 36 (410). Con la generación y el nacimiento del Hijo la naturaleza divina no degenera; cf. *Trin.* VII 39 (307); *Syn.* 20.27 (PL 10,496.501).

[113] *Trin.* VII 31 (298-299): «El Padre no lo es más que por el Hijo y la referencia al Hijo es la demostración del Padre, porque el Hijo no viene más que del Padre. En la confesión de un solo Dios no se habla de una sola persona, porque el Hijo perfecciona al Padre (*Patrem consummat Filius*) y el nacimiento del Hijo es a partir del Padre».

[114] *Trin.* IX 54 (433): «Por tanto, si por su autoridad de donante el Padre es mayor, ¿acaso por la confesión del don el Hijo es menor? Ciertamente el que da es mayor, pero ya no es menor aquel al que se concede ser una cosa sola con él»; IX 56 (435-436): «El Padre es mayor en cuanto es Padre; pero el Hijo no es menor en cuanto es Hijo». Veremos esta misma interpretación en otros autores. Otra explicación del difícil texto en la época fue que el Hijo era menor que el Padre en cuanto encarnado. Es una interpretación que ofrece menos interés teológico. Cf. M. Simonetti, *Giovanni 14,28 nella controversia ariana* en *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten) I, Münster 1970, 151-161.

donación total del Padre no es sólo la de la generación eterna: es también la de la perfecta glorificación de la humanidad de Jesús en el momento de la resurrección, en virtud de la cual el Hijo eterno de Dios se hace plenamente Hijo también en la humanidad que ha asumido[115].

Dado que la divinidad que el Hijo recibe es sólo la del Padre, no es un segundo Dios junto a él. El Padre y el Hijo son una sola cosa (cf. Jn 10,30) porque el uno viene del uno[116]. Pero todavía no encontramos una explicación técnica del *homoousios*. Decir que el Hijo es consustancial con el Padre equivale para Hilario a decir que es «Dios de Dios», a afirmar que el Hijo ha nacido, no es una división del Dios ingenerado, que es unigénito en todo igual al Padre, que su esencia no es desemejante[117]. En otros lugares se habla de la igualdad de naturaleza[118]. La unidad del Padre y del Hijo no es sólo de concordia o de voluntad, sino de naturaleza, de honor, de poder[119]. Son importantes para Hilario algunos pasajes del evangelio de Juan en los que se insiste en que Jesús ha recibido del Padre todo poder y hace todo lo que el Padre hace (cf. Jn 5,19-23). Si Jesús puede hacer todo lo que hace el Padre es porque tiene la misma naturaleza que él: «Tiene la misma naturaleza aquel de cuya naturaleza es propio hacer todo y lo mismo que hace el otro... el Hijo hace todo y lo mismo que hace el Padre. Ahí está la comprensión del ver-

[115] *Trin.* IX 54 (433): «Así pues el Padre es mayor que el Hijo. Y ciertamente es mayor porque le da el ser todo lo que es el mismo y le concede ser la imagen de sí mismo... y habiendo nacido en su gloria Cristo según el espíritu (según la divinidad) concede de nuevo a Jesucristo estar en su gloria como Dios según la carne después de haber muerto»; cf. también IX 56 (436).

[116] Cf. *Trin.* V 11 (162). Hilario insiste en que Dios es uno, pero no es solitario: cf. *Trin.* I 38 (37); VII 3 (262); VIII 36 (349).

[117] Cf. *Syn.* 88 (PL 10,540).

[118] *Trin.* VII 15 (276), «aequalitas naturae», que sólo el nacimiento garantiza.

[119] Cf. *Trin.* VIII 19 (330); cf. también los cc. siguientes.

dadero nacimiento y el misterio perfecto de nuestra fe, que confiesa en la unidad de la naturaleza divina la verdad de una sola e igual divinidad»[120]. Hemos aludido ya al trabajo de mediación que Hilario llevó a cabo con los *homoiousianos*. En su interpretación teológica del *homoiousios* tiende a identificar la semejanza de naturaleza con la igualdad de la misma[121], la única naturaleza divina del Padre y del Hijo.

Hilario no va más allá en la explicación de los planos en los que hay que buscar la unidad y la diversidad en Dios. La interpretación de Jn 10,30, en la línea que ya conocemos de Tertuliano, ayuda a distinguir la naturaleza común de las personas[122]; pero este vocabulario todavía no es usado de modo coherente y con rigor técnico[123]. Se habla mucho de la común sustancia y naturaleza del Padre y del Hijo, pero no se incluye en general al Espíritu.

La concepción de la paternidad de Dios que hemos expuesto lleva consigo que la generación del Hijo es eterna. De lo contrario Dios no sería siempre Padre ni sólo Padre. El Hijo ha recibido su nacimiento de la eternidad del Padre[124]. Dado que la generación es eterna, Dios no es ni ha sido nunca solitario. Hilario insiste mucho, contra Sabelio, en esta característica[125]. También Hilario se preocupa por la recta interpretación de Prov 8,22ss: «El Señor me ha creado para el comienzo de sus obras...», contra los arrianos que se fundaban en este pasaje para hacer del Hijo una criatura. Para Hilario no se trata sólo de la creación de la naturaleza humana de Jesús, sino de las apariencias humanas o de otro tipo adoptadas por el Hijo desde el comienzo en las diversas teofanías del Antiguo Testamento; con ellas se inicia el camino de la salvación, que sólo con el nacimiento humano de Jesús podrá llegar a su cumplimiento. Con una clara diferencia con el acontecimiento único y definitivo de la encarnación, las teofanías significan ya una cierta asunción por parte del Hijo de una realidad creada. Por ello, según Hilario, ya en el Antiguo Testamento aparece la Sabiduría *creada* para las obras de Dios, es decir, para darse a conocer a los hombres mediante las criaturas; estas «obras» tendrán su punto culminante en la encarnación[126].

Aunque la teología de Hilario acerca del Espíritu Santo es muy rica en el aspecto histórico salvífico, es poco clara en lo trinitario. No se refiere a él como "persona". Queda bien establecido de todas maneras que el Espíritu está unido al Padre y al Hijo en la confesión y que es Dios y no criatura, aunque la confesión de su divinidad no se hace en términos explícitos. Se insiste más bien en que no es criatura, y se señala también que, a diferencia del Hijo unigénito, no ha sido engendrado[127]. La dignidad del Espíritu se manifiesta en que investiga las profundidades de Dios (cf. 1 Cor 2,10-11) e intercede por nosotros (cf. Rom 8,26)[128]. Como hemos visto en el texto con el que iniciábamos este capítulo, el Espíritu es caracterizado sobre todo como «don» (*donum, munus*). Es el don de la vida misma de Cristo resucitado comunicado a los hombres. Apenas se ha planteado Hilario los problemas dogmáticos acerca del Espíritu que Atanasio ha tenido ocasión de abordar en sus cartas a Serapión. Pero insiste repetidas veces en que es el Espíritu de Dios y de Cristo[129]. Repite en diversas ocasiones, sin explicar el sentido de la fórmula, que procede del Padre mediante el Hijo[130].

[120] *Trin.* VII 18 (279). Cf. ib 16-21 (276-284) el conjunto del comentario a Jn 5,19-23.

[121] Cf. *Syn.* 89 (541): «La semejanza verdadera está en la verdad de la naturaleza. La verdad de la naturaleza en uno y otro no se opone al *homoousion*». Cf. M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden 2007, 110-115.

[122] Cf. *Trin.* VII 22-31 (286-298).

[123] Cf. P. Smulders, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Romae 1944.

[124] Cf. *Trin.* IV 6 (105).

[125] Cf. *Trin.* IV 17 (119-120); VII 39 (307); VIII 36 (349).

[126] Cf. *Trin.* XII 35-50 (605-621).

[127] Cf. *Trin.* XII 55 (625): «Me parece poco negar con mi fe y mi palabra que mi Señor y Dios, tu unigénito Cristo Jesús, sea una criatura. Tampoco toleraré que se aplique este nombre a tu Espíritu Santo, salido de ti y enviado por medio de tu Hijo... Conociendo que tú eres el solo ingenerado y que de ti ha nacido tu unigénito, no diré que el Espíritu Santo haya sido engendrado, pero no diré tampoco que haya sido creado».

[128] Cf. *Trin.* XII 55 (625).

[129] Cf. *Trin.* VIII 26 (338); VIII 27 (339); XII 55 (625); XII 56 (627); XII 57 (627). Cf. L.F. Ladaria, *«Spiritus Dei et Christi»...*, (cf. n. 95), 265-269.

[130] Cf. las repetidas afirmaciones de *Trin.* XII 54-57 (624-627); cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, 293-308. Algunos textos de Hilario sobre el Espíritu ofrecen con todo cierta dificultad, ya que parecen

Con Atanasio e Hilario la fe expresada en Nicea ha sido no solo defendida, sino también profundizada e iluminada. Su contribución para el mantenimiento de la recta doctrina en Oriente y Occidente ha sido inestimable. Otros acontecimientos contribuyeron a una decisiva pérdida de influencia de las corrientes arrianas en los años 361-381. A ellos nos referimos brevemente a continuación.

LOS ACONTECIMIENTOS PRINCIPALES DESDE EL AÑO 361 AL 381

En el año 361 muere el emperador Constancio. El emperador Juliano el Apóstata, precisamente por haber abandonado el cristianismo, sigue una política de más libertad en las cuestiones eclesiásticas. A partir de este año la controversia arriana entra en una nueva fase, ya preparada en los momentos inmediatamente precedentes. Ya en el mismo año 361 un concilio de París habla de la legitimidad del uso del término *homoousios*, eliminando el sentido sabeliano. En el 362 Atanasio se encuentra de nuevo en su sede de Alejandría. Un concilio de este mismo año ha pasado a la historia por la carta sinodal conocida como *Tomos ad Antiochenos* en cuya redacción intervino decididamente san Atanasio. Se aclara en ella que decir «tres hipóstasis» no es necesariamente arriano ni triteísta, a la vez que decir «una substancia» o *ousía* no es necesariamente sabeliano. Aun cuando de suyo no se dé ninguna contribución positiva, esta aclaración terminológica elimina muchas dificultades y malentendidos. Las tres hipóstasis no significan tres dioses, sino que con esta expresión se indica que en la trinidad no hay solamente tres nombres, sino «tres» realmente existentes y subsistentes. Paralelamente, los que sostenían la existencia de una sola hipóstasis en la divinidad no querían ser sabelianos y ni eliminar el ser personal del Hijo y del Espíritu Santo, sino que aclaraban que, al proceder éstos del Padre, eran una sola *ousía* y *phýsis* con él[131]. Unos y otros podían ser reconocidos por tanto como ortodoxos por los defensores de las expresiones aparen-

negar la unidad de sustancia del Espíritu con el Padre y el Hijo; así *Syn.* 32 (PL 10, 505A); cf. Ladaria, o.c., 312-319.

[131] Cf. *Tomus ad Antiochenos*, 5-6 (PG 26, 800-802).

temente opuestas. Se preparaba el camino a las sucesivas fórmulas que precisamente combinarán y armonizarán estas dos afirmaciones que parecían incompatibles.

En el año 363, un grupo de obispos en Antioquía dirigen una carta al Emperador[132]. Explican el *homoousios* diciendo que el Hijo ha sido engendrado de la *ousía* del Padre y es semejante a él por la sustancia, ὅμοιος κατ'οὐσίαν. El término *ousía* ha sido introducido para evitar la idea de la creación del Hijo. Se acepta el *homoousios*, aunque la explicación que de él se da es de sentido *homoiousiano*. De todos modos no es poco que se acepte el término niceno por parte de algunos obispos que hasta poco tiempo antes habían sido declaradamente filoarrianos.

El emperador Valente, a partir del año 369, vuelve a ser favorable a los arrianos. Pero con esta política fuerza en realidad a los orientales *homoiousianos* a aceptar el *homoousios*, como condición indispensable para tener algún sostén en el Occidente. A partir del año 370 Basilio de Cesarea se encuentra inmerso en esta batalla doctrinal. A pesar del apoyo de Valente, este renacer del arrianismo dura poco. Se abre el camino al triunfo de la fe nicena por la obra de los Capadocios.

Antes de pasar al estudio de estos últimos señalamos algunos textos del papa Dámaso escritos en torno al 374, que pueden dar idea del estado de la teología trinitaria en aquel momento: se confiesa la Trinidad, que posee una sola majestad, divinidad, οὐσία; pero a la vez se afirman tres personas que siempre permanecen, no disminuyen ni se reintegran en la unidad. El Verbo no es sólo proferido sino nacido de Dios, es Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, luz verdadera de la verdadera luz; no es menor que el Padre; es esplendor, imagen, el que le ve, ve al Padre (cf. Jn 14,9). El Espíritu Santo es *unius usiae*, *unius virtutis* con Dios Padre y nuestro Señor Jesucristo. No puede ser separado del Padre y del Hijo, perfecto en todo, en poder, honor, majestad, divinidad, lo adoramos juntamente con el Padre y el Hijo (cf. DH 144-147)[133]. Se habla ya de las tres «personas» y de la unidad de las mismas.

[132] Cf. Simonetti, *La crisi ariana...*, 374.

[133] Sobre la procedencia de estos escritos de Dámaso, cf. la introducción al texto de DH 144-147. Es posible que algunas de las afirmaciones sobre el Espíritu Santo sean respuesta a una carta de Basilio.

La cuestión del Espíritu Santo empezó a plantearse explícitamente hacia el año 360. Ya Atanasio, como hemos visto, le ha dedicado atención[134]. La afirmación de la divinidad del Espíritu y la discusión en torno a la fórmula trinitaria están en íntima relación. El tema del Espíritu se plantea debido a las doctrinas de Macedonio, expulsado de Constantinopla en el 360, que afirmaba que el Espíritu Santo es servidor de Dios, como los ángeles, no *homoousios* con el Padre. De los macedonianos se distingue en un primer tiempo a los «pneumatómacos» (enemigos del Espíritu Santo[135]), pero ambos grupos acabarán por ser identificados. Tanto en la cuestión de la divinidad del Espíritu como en la fórmula trinitaria de una esencia y tres hipóstasis será fundamental la contribución de los Padres Capadocios. Con el estudio de su pensamiento iniciaremos el próximo capítulo.

[134] Cf. Simonetti, o.c., 362ss; Hanson, o.c., 738-748.
[135] Cf. Atanasio, *Serap.* I 32 (605), que usa el verbo pneumatomaxein; de los *"pneumatómacos"* habla Basilio de Cesarea, *De Sp.sancto* 11,27; 21,52 (SCh 17bis, 340; 432).

8
Los padres capadocios. La formulación del dogma trinitario en los Concilios I y II de Constantinopla

Atanasio de Alejandría en Oriente e Hilario de Poitiers en Occidente han sido los grandes defensores de la fe de Nicea, de la que se han servido en la lucha contra las doctrinas de inspiración arriana que negaban la verdadera divinidad del Hijo. Han mostrado las incongruencias de la posición arriana, tanto desde el punto de vista del verdadero sentido de la paternidad de Dios, como del de la salvación que Dios ofrece al hombre, la participación en la filiación divina de Cristo. Pero, como hemos podido observar, ni uno ni otro han profundizado todavía en la significación del *homoousios* ni han dado una explicación especulativa al problema de la unidad y de la distinción personal en Dios. Atanasio insistía en que el Hijo es de la sustancia del Padre y es Dios como él, para Hilario es determinante la generación, y de ésta se deriva que el Hijo tiene la misma naturaleza que el Padre. Los Capadocios abordaron más directamente la cuestión especulativa de la unidad de la esencia y la distinción de las personas en Dios. A ellos les cupo también una parte muy fundamental en el desarrollo de la pneumatología y en concreto en la reflexión sobre la unidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo en la única divinidad; éste es un punto al que apenas se refiere Hilario, pero que fue objeto privilegiado de atención por parte de Atanasio en las cartas a Serapión. Trataremos especialmente de estos dos problemas en nuestro breve estudio del pensamiento trinitario de Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa.

Pero antes de entrar en este estudio, y precisamente para poder entender debidamente el pensamiento de estos Padres, debemos considerar brevemente el desarrollo de las doctrinas arrianas en el que es tal vez su representante más significativo en la segunda mitad del s. IV, Eunomio de Cízico (+después del 392). Se vieron obligados a combatirlo tanto Basilio como su hermano Gregorio de Nisa, autores de sendos tratados *Contra Eunomium*. Por ello la *Apología* de Eunomio, escrita poco después del 360, es punto obligado de referencia para entender el pensamiento de sus ilustres adversarios. Eunomio replicó a Basilio con una segunda *Apología sobre la Apología*, de la que tenemos sólo algunos fragmentos. La idea fundamental de Eunomio es la definición de Dios como el «ingenerado». Ser «ingenerado» es lo propio de la sustancia de Dios. No es difícil descubrir la intención de esta afirmación: toda la tradición ha afirmado que el Hijo ha sido engendrado por el Padre. No hay evidentemente ningún problema en afirmar que el Padre es ingenerado. Así se ha hecho en toda la tradición, antes y después de este momento. La dificultad está en hacer de esta característica lo específico de la esencia de Dios. Insistir en la falta de generación como lo propio y específico de Dios significa inevitablemente negar la divinidad del Hijo, que, por definición, no puede ser ingenerado. Veamos como construye Eunomio su argumentación:

> Hemos confesado un solo Dios, a la vez según la noción natural y según la enseñanza de los Padres. No ha sido producido ni por sí mismo ni por otro. Pues cualquiera de estas dos hipótesis es igualmente imposible, ya que, según la verdad, aquello que hace debe preexistir a lo que es hecho, y lo que es producido debe ser segundo respecto al que lo hace. No puede ser que una cosa sea anterior o posterior a ella misma, ni que sea previa a Dios... Si se ha demostrado que no existe antes que él mismo ni que ninguna otra cosa existe antes que él, sino que es el mismo antes de todo, es que le corresponde el ser ingenerado. O mejor, que él mismo es la sustancia ingenerada[1].

[1] Eunomio, *Apol.* 7 (SCh 305, 244s); cf. ib. 8.9 (245s.250). Se puede ver sobre esta cuestión, B. Sesboüé-B. Meunier, *Dieu, peut-il avoir un Fils? Le débat trinitaire du IV siècle*, Paris 1993, 147ss.

No puede ser Dios el que viene de otro. En el momento en que la teología había ya afirmado con claridad la generación eterna del Hijo, Eunomio se empeña en sostener de nuevo que todo el que viene de otro es posterior en el tiempo a aquel de quien proviene. Por tanto el Hijo no puede ser Dios.

Dios es por tanto el ingenerado; no podemos usar este término según los conceptos humanos. Llamar a Dios ingenerado no es una privación, no es quitarle nada que previamente haya tenido. Él es en sí mismo la «sustancia ingenerada»[2]. Siendo ingenerado no puede engendrar, no puede hacer partícipe a nadie de su naturaleza que es, precisamente, ser ingenerado. No cabe en la sustancia divina ni diferenciación ni separación.

Por otra parte nadie podrá decir que el Hijo no es menor que el Padre, siendo así que el mismo Hijo lo ha señalado (cf. Jn 14,28). Éste es ahora uno de los puntos de apoyo de la argumentación arriana, al que la ortodoxia nicena ha de responder. El Hijo es menor que el Padre porque no es ingenerado, por tanto no puede haber comunión de sustancia entre los dos. No puede ser a la vez engendrado y no engendrado. Una vez que ha sido engendrado, existe antes que todas las cosas por decisión del Padre. El Hijo no ha podido ser engendrado cuando ya existía. Si no, hubiera existido como ingenerado antes de ser engendrado. Pero en esta hipótesis, ¿qué necesidad tenía de la generación? Es imposible por tanto que el Hijo exista antes de ser engendrado. Pero si la sustancia de Dios no admite generación, el Hijo ha de ser una criatura, ciertamente superior a las demás, el ministro más apto para cumplir la voluntad del Padre[3].

Eunomio razona también sobre la aplicación a Dios de los nombres de Padre e Hijo. Aplicamos a Dios y a los hombres los mismos términos, pero somos conscientes de que tiene en cada caso un significado distinto. No podemos pensar, al llamar a Dios Padre, que en él tenga lugar la pasión en la comunicación de la esencia. Tampoco se puede decir que cuando se habla del "ojo" de Dios se quiera aludir a un miembro corporal[4]. Si Dios por lo tanto, según las premisas establecidas, cuando engendra

[2] Cf. *Apol.* 8 (246s).
[3] Cf. *Apol.* 14-15 (260-264).
[4] Cf. *Apol.* 16-17 (264-268).

no comunica su esencia al engendrado, no podemos rechazar en este contexto la palabra "criatura"[5].

Según Eunomio es absolutamente irracional negar que el Hijo sea criatura, aunque no sea como las demás creadas por su medio. Se llama también "retoño" del Padre. También él llama «Dios» al Hijo, como ya hacían los arrianos de los primeros momentos, pero sabemos el significado que para ellos tenía este vocablo. Según Eunomio aplicamos al "Dios unigénito" el nombre de Hijo, pero no como lo aplicamos a los hombres, como le aplicamos todos los nombres que él mismo se aplica y que encontramos en la Escritura (pan, vid, luz, etc.) con un sentido distinto del que tienen en este mundo. Por esta misma razón también el nombre de "Hijo" se le aplica en un sentido distinto del común y habitual, no significa su naturaleza[6]. Según Pablo el Hijo es imagen del Padre, pero esta imagen no es de la sustancia, sino de la actividad. Eunomio rechaza que se hable tanto de *homooúsios* como de *homoioúsios*. En su mediación creadora se descubre todo el poder del Padre[7]. Sobre el Espíritu Santo Eunomio dice poco: es el tercero en dignidad, en orden y en naturaleza ('αξιώματι καὶ τάξει καὶ τὴν φύσιν). No puede ser el primero en cuanto a la naturaleza, que es sólo el Padre, y tampoco el unigénito, ya que este título corresponde al Hijo[8]. Nos bastan estos puntos de referencia para pasar al estudio del pensamiento de san Basilio de Cesarea.

Basilio de Cesarea

Basilio, (c. 330-377/379), el primero de los Capadocios, de alguna manera ha marcado la pauta de la escuela. En su *Contra Eunomio* ha respondido a las posiciones del arrianismo radical

[5] Cf. Ib. 18 (268-270); cf. J.L. Narvaja, *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico*, Roma 2003, 50-51; véase también E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976; R.P. Vaggione, *Eunome of Cyzikus and the Nicene Revolution*, Oxford-New York 2000.

[6] Cf. Eunomio *Apología* II (Jäger, *Contra Eunomium libri*, II, 46-47; J.L. Narvaja, o.c. 51).

[7] Cf. *Apol.* 22-24 (278-284).

[8] Ib. 25 (284s); el Espíritu Santo ha sido hecho por voluntad del Padre y por la energía del Hijo.

de éste. El obispo de Cesarea parte del arcano de la divinidad, y por tanto de la imposibilidad de definir la sustancia divina, como pretendía hacer Eunomio. Dios no puede ser definido, solamente es conocido por el Hijo y el Espíritu Santo[9]. Por la Escritura sabemos que Jesús se llama a sí mismo de muchas maneras: luz, pastor, viña, camino. Lo hace así para indicar sus diferentes actividades y la variedad de los beneficios que nos hace. Algo semejante podemos decir de Dios Padre: lo llamamos ingenerado, pero también incorruptible[10]. La palabra «ingenerado», por consiguiente, no dice todo. Todos los nombres nos dan un conocimiento oscuro de lo que es Dios, de su modo de ser, de cómo es la divinidad (ὅπως) más que del τὸ τί, su ser mismo. Por ello a la palabra «ingenerado» llegamos en la investigación del «cómo» es Dios, no del «qué» es; no constituye una excepción a esta regla[11].

Por otra parte, señala Basilio, los nombres que hallamos en la Escritura no son «ingenerado» y «engendrado», sino Padre e Hijo. Este vocabulario es vinculante. Si se lleva adelante la idea de Eunomio, el vocabulario del evangelio desaparece. Además, si Dios no es capaz de transmitir su naturaleza al Hijo que engendra, el Padre y el Hijo no son realmente tales, y por lo tanto las mismas palabras del evangelio pierden su valor. Si el Padre y el Hijo no tienen la misma naturaleza, no se entiende cómo Jesús puede decir, por ejemplo, que quien le ve a él ve al Padre (cf. Jn 12,45; 14,9)[12]. Hay una sola divinidad, una esencia común τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας o también οὐσία κοινή, y una comunión entre el que engendra y el engendrado; la distinción está en las propiedades características de cada uno[13].

[9] Cf. *C. Eun.* I 14 (SCh 299,220). Cf. para lo que sigue B. Sesboüé-B. Meunier, o.c., 163ss; sobre la teología trinitaria de Basilio, V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea*, Göttingen 1996; B. Sesboüé, *Saint Basile et la Trinité*, Paris 1998.

[10] *C. Eun.* I 7 (SCh 299,188-192); cf. también *De Sp. sanc.* 8,17 (SCh 17bis,302-304); se puede ver en estos textos un influjo de la doctrina origeniana de las *epínoiai*, aunque con diferencias respecto del Alejandrino; cf. A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción kat'epínoian (En torno a la filosofía de Leoncio Bizantino)*, Roma 1955; H.J. Sieben, *Vom Heil in den vielen Namen Christi:* TheoPhil 73 (1998) 1-28.

[11] *C. Eun.* I 15 (224s); inengendrado no puede ser el nombre de la sustancia porque es negativo; ib. 11 (210).

[12] Cf. *C. Eun.* I 17-18 (232-238).

[13] Cf. *C. Eun.* I 19 (240-242); I 20 (242).

La semejanza del Hijo al Padre no está, para Basilio, en la actividad (como para Eunomio), sino en su misma naturaleza divina. Si Dios Padre no tiene forma y figura, debido a su simplicidad, tampoco el Hijo. Si la sustancia no tiene ni forma ni figura, la semejanza no está ni en la forma ni en la figura, no puede estar más que en la sustancia misma. En la igualdad del poder (cf. Jn 5,19; 1 Cor 1,24) se manifiesta la identidad de la sustancia[14]. Frente a la objeción que puede venir de las palabras del Señor «el Padre es mayor que yo» (Jn 14,28), Basilio sigue la interpretación ya clásica entre los representantes de la ortodoxia nicena: el Padre es más grande en cuanto es Padre, en cuanto «causa» y «principio» del Hijo que de él ha sido engendrado. Pero el hecho de que el Hijo lleve a cabo las actividades de Dios muestra la identidad de naturaleza[15].

Pero después de esta refutación fundada en el sentido de los textos bíblicos, Basilio emprende otro tipo de argumentación especulativa que va a tener grandes consecuencias en la teología trinitaria posterior. Eunomio basaba su negación de la divinidad del Hijo en que éste es «engendrado», es un «retoño» del Padre. Como engendrado, en la peculiar acepción que él da al término, no puede tener la misma naturaleza del Padre ingenerado. Ahora bien, responde Basilio, hay que distinguir dos tipos de nombres, los absolutos y los relativos. Unos indican lo que una cosa es en sí (hombre, caballo, buey), otros lo que es en relación con otro (hijo, esclavo, amigo). Es evidente que γέννημα, retoño, pertenece a la segunda categoría. No nos dice lo que el Hijo es en sí, sino su relación al Padre. Por eso no puede significar la esencia del Hijo, como «ingenerado», que simplemente indica la carencia de una relación, no puede significar la del Padre. Los nombres de Padre e Hijo, de modo análogo, se aplican a Dios y a los hombres, siendo Dios y los hombres tan diversos entre sí. Ello es posible porque estos nombres, en cuanto relativos, no indican lo que son en sí mismos aquellos a quienes se refieren, sino sólo la relación que los une. Por ello pueden

[14] Cf. *C. Eun.* I 23 (254).

[15] Cf. *C. Eun.* I 24-25 (256-262): si no fueran iguales por la sustancia, la actividad del Hijo, que es igual a la del Padre, sería desproporcionada a su naturaleza. A la vez también lo sería la actividad del Padre que daría lugar a un ser inferior. Sobre el Padre causa y principio del Hijo cf. también ib. I 20 (246); II 17 (66-68).

aplicarse a seres tan diversos, y nadie piensa que cuando aplicamos estos mismos términos a Dios y a los hombres afirmamos que Dios y los hombres tienen la misma sustancia. Del mismo modo también γέννημα, retoño, es un relativo. Se trata siempre del retoño «de» alguien. Si pensamos que «retoño» nos dice la sustancia de algo deberíamos afirmar que todos los retoños son consustanciales[16], lo cual es absurdo. La consecuencia que se deduce es clara: los nombres de «padre» e «hijo», y otros relativos, no indican la sustancia, sino la relación. Por esto pueden aplicarse a seres tan dispares. Por otra parte la experiencia cotidiana nos muestra que los padres y sus hijos son siempre de la misma naturaleza. No hay duda que Basilio ha sido brillante en esta refutación. No ha destruido sólo el razonamiento de Eunomio, sino que ha puesto las bases para una futura teología trinitaria en la que se combinará la unidad de la esencia divina con la pluralidad de las personas, precisamente a partir de la distinción entre los nombres absolutos y los relativos.

Padre e hijo son pues dos nombres relativos, se implican mutuamente. No hay padre sin hijo ni hijo sin padre. Por ello si Dios Padre es eterno lo ha de ser también su Hijo. Veíamos que Eunomio no era capaz de pensar en el Padre como principio del Hijo sin dar a este «principio» un carácter temporal. Basilio distingue la relación de procedencia de la sucesión cronológica. Es lo que había hecho antes que él la tradición nicena. El Hijo puede ser por tanto a la vez eterno y engendrado. No hay contradicción entre estos dos extremos. Basilio, para afirmar la eternidad del Hijo, usa un argumento basado en Jn 1,2, «el Verbo *era* junto a Dios». El imperfecto indica un tiempo que no ha empezado; a partir de este «era» no se puede llegar a un momento anterior en que el Hijo no existía[17]. «El Hijo existe desde toda la eternidad, unido, en cuanto engendrado, a la innascibilidad del Padre»[18].

[16] Cf. *C. Eun.* II 9-10 (SCh 305, 36-40); cf. Simonetti, o.c., 464.

[17] *C. Eun.* II 12.14-15 (44s.50-60); Hilario había usado ya el mismo argumento: *Trin.* II 13 (CCL 62,50-51). Cf. L.F. Ladaria, *Il prologo di Giovanni nei primi libri del de Trinitate di Ilario di Poitiers*, en L. Padovese, (a cura di) *Atti del III convegno di Efeso*, Roma 1994, 157-174, 166. Cf. también Ambrosio de Milán, *De Fide* I 8,56 (Opera 15,80-81).

[18] *C. Eun.* II 17 (66). En el mismo lugar se indica también que el Hijo es imagen, resplandor de la gloria de Dios (cf. Heb 1,3), sabiduría, potencia y

No tiene sentido considerar al ingenerado y al engendrado que de él ha recibido su ser como de naturaleza diversa. No puede haber diferencia de naturaleza entre la luz ingenerada y la engendrada[19]. Por otra parte la actividad del Hijo corresponde a la naturaleza de Dios, el Unigénito es la imagen de la sustancia del Padre[20]. No se puede por tanto dudar de la divinidad del Hijo. Tampoco el Espíritu Santo puede ser considerado una criatura[21], y juntamente con el Padre y el Hijo se encuentra en la tríada divina. Una vez establecido esto, hay que dar un paso adelante: cómo estos tres, siendo distintos poseen la misma divinidad.

Las tres personas tienen una sola naturaleza, son un solo Dios. Los tres son increados. El Padre no deriva de ninguna causa. El Hijo brilla como solo unigénito de la luz ingenerada. A su vez el Hijo no puede ser comprendido si no es por la iluminación del Espíritu[22]. No hay tres principios últimos, el único principio es el Padre, que da todo sin recibir en cambio y sin perder nada, y que crea mediante el Hijo y perfecciona la creación en el Espíritu Santo[23]. El Padre y el Hijo (podemos añadir por nuestra cuenta el Espíritu Santo), según las propiedades de las personas (τὴν ἰδιότητα τῶν προσώπων) son distintos, son uno y uno (εἷς καὶ εἷς), pero según la comunidad de la naturaleza (κατὰ δὲ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως) son una cosa sola[24]. Hay por tanto una unidad en la sustancia (οὐσία), pero propiedades distintas del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que no rompen la común sustancia:

> Si se quiere aceptar lo que es verdad, es decir que el engendrado y el ingenerado son propiedades distintivas consideradas en la sustancia, que conducen como de la mano a la noción clara y sin confusión de Padre e Hijo, entonces se escapará al peligro de la impiedad y se guardará la coherencia en los razonamientos. Pues las propiedades, como características y formas consideradas en la sustancia, hacen una distinción entre lo que es común gracias a las características que las particularizan, pero no rompen lo que hay de común en la esencia. Por ejemplo, la divinidad es común, pero la paternidad y la filiación son propiedades (ἰδιώματα). Y de la combinación de los dos elementos, el común y el propio, se opera en nosotros la comprensión de la verdad. Así cuando oímos hablar de la luz ingenerada, pensamos en el Padre, y si oímos hablar de una luz engendrada comprendemos la noción de Hijo. En tanto que luz y luz no hay entre ellos ninguna oposición, en tanto que engendrado o inengendrado, se les considera en contraposición. Tal es en efecto, la naturaleza de la propiedad, la de mostrar la alteridad en la identidad de la esencia (οὐσία)[25].

La doctrina de las relaciones (de la que no se habla aquí directamente) y la de las propiedades, a las que ya nos hemos asomado[26], se juntan en este pasaje; en la unidad de la esencia divina, caracterizada como luz según la tradición (doctrina que ha encontrado eco en Nicea), el Padre y el Hijo se distinguen por sus propiedades relativas. «La propiedad tiene como contenido una relación y esta relación designa un sujeto divino como tal»[27].

Hemos visto aquí distinguidas la *ousía* (con frecuencia se usa *physis* como prácticamente equivalente), y las propiedades. Todavía no ha aparecido el término ὑπόστασις como contrapuesto a οὐσία. Basilio llegará lentamente a la formulación que se impondrá con el tiempo como fórmula trinitaria. Solamente una vez en el *Contra Eunomio* se habla de las tres hipóstasis[28]. La aceptación de las tres hipóstasis depende de que se tenga una idea clara y justa del *homoousios*. Esta palabra muestra la propiedad de las hipóstasis en la perfecta semejanza de naturaleza,

justicia de Dios (cf. 1 Cor 1 24.30). No se puede decir que la gloria de Dios existía sin resplandor o que la sabiduría de Dios no estaba siempre en Dios. Ya Atanasio había usado argumentos similares.

[19] Cf. *C. Eun.* II 27 (112-116).

[20] Cf. ib. II 31 (128-132).

[21] Cf. *C. Eun.* III (SCh 305,144-174). Volveremos enseguida sobre el tema del Espíritu, desarrollado sobre todo en el *de Spiritu sancto*.

[22] Cf. *de Sp. sanc.* 26,64 (SCh 17bis,476); *Ep.* 38,4 (ed. Courtonne I,84).

[23] Cf. *de Sp. sanc.* 16,38 (376-378); ver todo el contexto. En otros lugares se habla del Padre como raíz, fuente, etc.; cf. Hanson, 693.

[24] *De Sp. sanc.* 18,45 (406).

[25] *C. Eun.* II 28 (118-120); cf. también entre otros lugares, *Ep.* 38,3 (I 82s); 210,3-4 (II 192s).

[26] Cf. también *C. Eun* II 4 (118-120); cuando oímos decir Pedro no pensamos en la sustancia, sino en la noción de las propiedades que le caracterizan; cuando oímos decir Pablo pensamos en un conjunto de otras propiedades; no se nos ocurre pensar que Pedro y Pablo sean de distinta sustancia.

[27] B. Sesboüé, *Le Dieu du salut*, Paris 1994, 289.

[28] Cf. *C. Eun.* III 3 (154).

porque siempre una cosa es consustancial a alguna otra (la palabra misma implica por tanto la distinción)[29]. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo existen cada uno de ellos en una hipóstasis propia[30]. Hablar de una hipóstasis puede ser sospechoso de sabelianismo. Cada una de las personas o hipóstasis, en la unidad de la esencia divina, tiene su peculiaridad única e irreducible, a saber, la paternidad, la filiación y la santificación:

> La esencia y la hipóstasis tienen entre sí la misma diferencia que existe entre lo común y lo particular, como por ejemplo la que hay entre el animal en general y un hombre determinado. Por esta razón reconocemos una sola esencia en la divinidad..., la hipóstasis por el contrario es particular; así lo reconocemos para tener una idea distinta y clara sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En efecto, si no consideramos los caracteres definidos para cada uno, la paternidad, la filiación y la santificación, y si no confesamos a Dios según la idea común del ser, nos es imposible dar razón de nuestra fe como se debe. Hay que unir por tanto lo que es particular a lo que es común, y confesar así la fe. Lo que es común es la divinidad; lo que es particular es la paternidad; después hace falta reunir estas nociones y decir: creo en Dios Padre. Hay que hacer la misma cosa en la confesión del Hijo y lo mismo respecto del Espíritu Santo[31].

Este texto nos ha introducido ya en la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo, unido al Padre y al Hijo en las fórmulas tradicionales. Basilio trata ya algo del tema en el tercer libro del *Contra Eunomio*[32], y volvió sobre él más ampliamente en su famosa obra *de Spiritu sancto*, escrita en el 375. Siguiendo la línea que ya conocemos de Atanasio, se opone a los «pneumatómacos» que afirman que el Espíritu Santo es una criatura; o bien que dicen que no puede ser objeto de adoración juntamente con el Padre y e Hijo, dado que éstos son adorados y glorificados «en» el Espíritu[33]. Pero Basilio muestra que el Nuevo Testamento aplica al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo las diversas preposiciones, «de», «por», «en», de tal manera que de su uso no se puede deducir una diferencia de naturaleza entre los tres[34]; ninguna preposición es exclusiva de una persona. Por otra parte el Espíritu aparece unido al Padre y al Hijo en la fe bautismal; no puede por tanto ser separado de ellos[35]. La unión al Padre y al Hijo en la actuación exterior de éstos muestra también que no es criatura[36]. En concreto el Espíritu obra en la creación: el Padre todo lo crea mediante el Hijo y lo perfecciona en el Espíritu Santo[37]. Hay también unidad en la acción salvadora: el Espíritu Santo es el que reparte los dones, el Hijo es el que lo ha enviado, el Padre es la fuente y la causa de todo bien[38]. El Espíritu es sobre todo capaz de divinizar. En Basilio se halla

[29] Cf. *Ep.* 52,3 (I 136); cf. Sesboüé, o.c. 298.

[30] Cf. *Ep.* 125,1 (II 32) Ésta sería incluso para Basilio la opinión de los Padres de Nicea. Referencias a la fórmula una ousía y tres hipóstasis se encuentran en Mario Victorino, *Adv. Ar.*. II 4; III 4 (SCh 68,408;450), que la transmite como modo de hablar de los griegos. Cf. Simonetti, o. c., 513, que señala como posible fuente a Porfirio a través del *de Trin.* atribuido a Dídimo.

[31] *Ep.* 236,6 (III 53s); cf. 214,3-4 (II 204s); cf. Sesboüé, o.c., 300; Simonetti, o.c., 515s; cf. también *de Sp. sanct.* 17,41 (394); 18, 44-45 (402-408): el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, no se pueden «sumar» de manera que se dé lugar al triteísmo. «En la κοινωνία de la divinidad está la unidad».

[32] Cf. *C. Eun.* III (144-174). Ib. III 2 (150-152): «Hemos recibido, dice Eunomio, que [el Espíritu Santo] es contado como el tercero a partir del Padre y el Hijo. En efecto, el mismo Señor, en la tradición del bautismo de la salvación nos ha transmitido este orden, al decir: *Id y bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* (Mt 28,19). Pero no hemos aprendido en ninguna parte que haya sido arrojado lejos del Padre y del Hijo en una tercera naturaleza cualquiera... Es contado en la divina y bienaventurada Trinidad».

[33] Cf. *de Sp. sanc.* 1-2 (250-262). Cf. sobre este tratado, H. Dörries, *De Spiritu sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956; E. Cavalcanti, *L'esperienza di Dio nei Padri greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea*, Roma 1984; P. Luislampe, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Hl. Geistes nach Basilius von Caesarea*, Münster 1981; J.-R. Pouchet, *Le traité de S. Basile sur le Saint Esprit. Milieu originel*: RSR 84 (1996) 325-350; id., *Le traité de Basile sur le Saint Esprit. Structure et portée*: ib. 85 (1997) 11-40; *Basilius von Cäsarea. Über den Hl. Geist*, übersetzt und eingeleitet von H.J. Sieben (Fontes Christiani 12), Freiburg-Basel-Wien, 1993.

[34] Cf. entre otros lugares *de Sp. sanc.* 4-5; 7-8 (268-284; 298-320).

[35] Cf. *de Sp. sanc.* 10,24.26 (332.336); 12,28 (344s); 27,67 (488).

[36] *de Sp. sanc.* 22,53 (440s), κοινωνόν ἐστι τῶν ἐνεργειῶν; el Espíritu es también difícil de conocer, como lo son el Padre y el Hijo (cf. Jn 14,17, el mundo no lo puede recibir porque no lo conoce).

[37] *de Sp. sanc.* 16,38 (376-384); Basilio se basa sobre todo en Sal 32,6.

[38] Cf. *de Sp. sanc.* 16,37 (376); 19,49 (418-422).

tal vez el texto más bello de toda la patrística sobre la divinización que obra el Espíritu Santo en el creyente:

> Él, iluminando a aquellos que se han purificado de toda mancha, los hace espirituales por medio de la comunión con él. Y como los cuerpos límpidos y transparentes, cuando un rayo los hiere, se convierten ellos mismos en brillantes y reflejan otro rayo, así las almas que llevan el Espíritu son iluminadas por el Espíritu; se hacen plenamente espirituales y transmiten a los demás su gracia. De ahí el conocimiento de las cosas futuras, la comprensión de los misterios... la semejanza con Dios; el cumplimiento de los deseos: convertirse en Dios[39].

La grandeza del Espíritu se muestra también de manera evidente en el hecho de que actúa en Jesús mismo[40]. Por todas estas razones Basilio insiste en la inseparabilidad del Espíritu Santo del Padre y del Hijo; se sirve del término *koinonía* para hablar de esta unión. En un pasaje significativo habla de la κοινωνία ἐκ φύσεως por la que el Espíritu es nombrado juntamente con Dios[41]; también de la *koinonía* en la gloria[42]. A través del único Hijo está unido con el único Padre; es propio del Hijo según la naturaleza[43]. Más aún, es «divino según la naturaleza»[44]. Por

[39] *de Sp. sanc.* 9,23 (328); otros textos sobre los efectos del Espíritu que muestran indirectamente su carácter divino en 9,22 (322-326); 15,36 (370-372): «mediante el Espíritu Santo... [viene] la seguridad de llamar a Dios nuestro Padre, el ser partícipes de la gracia de Cristo, ser llamados hijos de la luz, tener parte en la gloria eterna, en una palabra, estar llenos de toda bendición en este mundo y en el futuro»; *C. Eun.* III 2-4 (152-162).

[40] *de Sp. sanc* 19,49 (418-420); 12,28 (344) y sobre todo 16,39 (386). Ya nos hemos referido a este último texto en el cap. 3.

[41] *de Sp. sanc.* 13,30 (352); cf. también 16,38 (376), de nuevo sobre la κοινωνία.

[42] Ib. 24,55 (450); κοινωνόν en las actividades, 22,53 (440) ya citado, 27,68 (488).

[43] *de Sp. sanc.* 18,45 (408). Basilio relaciona el Espíritu Santo al Hijo, aunque vagamente, también en cuanto al origen; toda la potencia del Hijo se mueve para la hipóstasis del Espíritu Santo, como la del Padre para la generación del Hijo; *C. Eun.* II 32 (134); cf. también II 34 (142). Cf. Simonetti, o.c, 497s. La capacidad santificadora y la dignidad real van del Padre mediante el Hijo al Espíritu: *de Sp. sanc.* 18,47 (412); como consolador lleva el carácter de la bondad del consolador de quien viene, ib. 18,46 (410).

[44] *de Sp. sanc.* 23,54 (444): θεῖον τῇ φύσει. Es probablemente la afirmación que más se acerca a la confesión directa de la divinidad del Espíritu. Cf. también *Ep.* 159 (II 86s). También *C. Eun.* III 4 (60), τό θεῖον τῆς φύσεως.

ello el Espíritu ha de ser glorificado con el Padre y el Hijo[45]. Entre el Padre, el Hijo y el Espíritu no hay diferencia de grado, porque la Escritura no habla nunca de un primero, segundo o tercero, tampoco de uno, dos y tres, para no caer en el politeísmo[46]. Pero en ningún momento Basilio llama al Espíritu directamente Dios, ni, a diferencia de cuanto hacía san Atanasio, *homoousios* con el Padre y el Hijo[47], aunque en alguna ocasión habla de la Trinidad consustancial[48]. El Espíritu Santo viene de Dios, como el aliento de su boca, aunque no pueda entenderse este soplo divino de manera antropomorfa; no es ni engendrado ni creatura. Aunque es claro que pertenece a Dios, es indecible su modo de existencia[49].

Gregorio Nacianceno

También Gregorio Nacianceno (+389/390) se plantea el problema de la unidad divina y de la distinción de las hipóstasis por sus propiedades. Veremos primeramente cómo caracteriza a las personas, para después pasar a alguno de los textos claves en torno a la unidad de la divinidad. Para Gregorio el Padre es sin principio, no engendrado, el Hijo es el engendrado sin principio, el Espíritu Santo el que procede sin ser engendrado[50]. En una formulación semejante, el Padre es el ingenerado, el Hijo engendrado, el Espíritu Santo el que procede del

[45] Cf. *de Sp. sanc.* 18,46 (410); 25 (456-464), etc.

[46] Cf. *de Sp. sanc.* 18,44.47 (402.414); cf. *C. Eun.* III 1-2 (146-152).

[47] Cf. la carta 71 de Basilio (I 166s), en relación con la 58 de Gregorio Nacianceno (GCS 53, 52-54); sobre las razones de esta reserva, cf. H.J. Sieben, *Basilius von Caesarea, Über den Hl. Geist.*, (cf. n. 27) 42ss; la explicación tradicional era la táctica: Basilio no quería exasperar a los adversarios. Sieben piensa más bien que Basilio no considera todavía la divinidad del Espíritu como parte del kerigma vinculante de la Iglesia. Bastaría con afirmar su no creaturalidad.

[48] *De Fide*, 4 (PG 31,688), y también del Hijo consustancial al Padre y al Espíritu Santo, *Ep.* 90,2 (I 196); más referencias en Hanson, o.c., 818s.

[49] *de Sp. sanc.* 18,46 (408), es inefable el *trópos tês hypárcheos* del Espíritu Santo.

[50] Cf. *Or.* 30,19 (SCh 250,266). Cf. también esta triple caracterización en *Or.* 39,12 (SCh 358,174).

Padre (ἐκ τοῦ πατρός ἐκπορευόμενον)[51]. El cambio más notable respecto a cuanto observábamos en Basilio es la propiedad del Espíritu Santo, que el obispo de Cesarea veía en la santificación, es decir, más en relación con nosotros que en relación con las dos primeras personas. Gregorio por el contrario, fundándose en Jn 15,26, ha hablado de la «procesión» del Espíritu Santo del Padre para indicar el origen de la tercera persona. Ha sido el primero en usar esta noción bíblica, que partir de este momento se convertirá en un término técnico de la teología trinitaria. En este proceder del Padre está por la propiedad característica del Espíritu. Esta propiedad se refiere por tanto a las relaciones *ad intra*, no a su actuación en nosotros. Gregorio añade que el Espíritu procede del Padre pero no como engendrado; el ser engendrado es lo propio del Hijo[52].

Las tres personas son eternas, no han empezado nunca a existir, pero esto no significa que los tres sean *anarchoi*, sin principio[53]. El único que no tiene principio es el Padre, mientras que el Hijo ha sido engendrado y el Espíritu Santo procede del Padre. El Padre es por ello el principio de la unidad[54]. El Padre nunca empezó a ser Padre, porque siempre ha tenido al Hijo. El Hijo, por la misma razón, nunca empezó a ser ni a ser Hijo. Ser engendrado y existir desde el principio en virtud de la generación no son cosas contradictorias[55]. Entre el que engendra y el que es engendrado hay identidad en cuanto a la naturaleza *(physis)*, no hay diferencia en la *ousía*. La misma noción de generación obliga a pensar así. Por otra parte, si el Padre es el único ingenerado, no por ello es menor el honor del Hijo,

[51] *Or.* 29,2 (180); Gregorio se inspira en Jn 15,26, aunque cambia la preposición παρὰ por ἐκ; cf. también *Or.* 39,12 (cf. la nota precedente); 25,16 (SCh 284,196).

[52] *Or.* 31,8 (290): «...en cuanto procede del Padre no es criatura, mientras que en cuanto no ha sido engendrado, no es Hijo... Me preguntas, ¿qué es la procesión? Dime qué es la condición de ingenerado propia del Padre y yo te explicaré... lo que es la generación del Hijo y la procesión del Espíritu...». Usar determinadas fórmulas no significa que se comprenda exactamente lo que con ellas se quiere indicar.

[53] Cf. *Or.* 29,3 (182); 25,15 (SCh 284,194).

[54] Cf. *Or.* 42,15 (SCh 384,82); entre los tres no hay confusión sino conjunción; cf. más adelante la n. 65

[55] *Or.* 29,5-6 (184-188). También 31,4 (280-282), sobre la eternidad del Espíritu. La generación del Hijo no es en función de la creación; sería una ofensa a Dios pensar que tuviera que engendrar al Hijo para poder llevar a cabo la creación: *Or.* 23,6 (SCh 270,294); cf. también 23,7 (294-296).

por ser el Hijo del tal Padre[56]. Más aún, el Padre «sería principio de una manera pequeña e indigna si no fuera el principio de la divinidad y de la bondad que se contempla en el Hijo y en el Espíritu Santo»[57]. También Gregorio Nacianceno conoce, como Hilario, el principio de la falta de envidia en Dios. El Padre comunica al Hijo la divinidad enteramente, sin reservas: «no caigamos en un solo principio a la manera judía, estrecho, envidioso e impotente»[58]. La generación del Hijo, sin la cual el Padre no se puede entender, no es por ello forzada o hecha sin libertad[59].

Gregorio, como Basilio, acude a la categoría de la *schesis*, de la relación, para hacer ver la unidad de naturaleza, en la distinción personal, del Padre y del Hijo: estos dos términos no definen la esencia, tampoco una acción (ἐνέργεια), sino precisamente la relación que hay entre ambos. Los nombres de «Padre» e «Hijo» indican la ὁμοφυία, la igual naturaleza de los dos[60].

El Hijo es el unigénito, no sólo porque de hecho es único, sino también porque es única la generación, ya que en Dios nada se repite. El Hijo es la «demostración breve y fácil de la naturaleza del Padre, ya que todo lo que ha sido engendrado es una definición muda del que lo ha engendrado»[61]. Diversas son las denominaciones del Hijo: sabiduría, potencia, verdad, sello del Padre, imagen, luz, vida, etc. Todas ellas se fundan en la consustancialidad con el Padre[62]. Por otra parte también el Espíritu es Dios y es *homoousios* (con el Padre y el Hijo)[63]. Gregorio no vacila, a diferencia de Basilio, en aplicarle este término.

[56] *Or.* 29,3.5.6.10-12 (SCh 250,182.184.196-200). También 30,20 (266-268).

[57] *Or.* 2,38 (SCh 247,140).

[58] *Or.* 25,16 (SCh 284, 194).

[59] Cf. *Or.* 29,6 (SCh 250,186-188).

[60] *Or.* 29,16 (210).

[61] *Or.* 30,20 (268). Ib. (266): «[El Hijo] es lo mismo que el Padre según la esencia»; es el único que viene de él de una forma única y no como los cuerpos.

[62] Cf. Ib.

[63] *Or* 31,10 (292); cf. también *Or.* 12,6 (SCh 405,360); 25,15 (SCh 284,194). Gregorio parece hacer suyas las críticas a Basilio (cf. n. 47) por no haber llegado o no haberse atrevido a una formulación más clara; cf. C. Moreschini, *Dios Padre en la especulación de Gregorio Nacianceno*, en *Dios es*

El discurso 31 sobre el Espíritu Santo (discurso teológico 5), ofrece algunos de los textos sintéticos más ricos sobre la teología trinitaria de Gregorio, que afirma la igualdad de las tres personas en oposición a cualquier forma de subordinacionismo o de disminución en Dios:

¿Qué le falta al Espíritu... para ser Hijo?... Decimos que no le falta nada, porque a Dios nada le falta. Pero es la diferencia de la manifestación, o, si puedo decirlo así, de la relación entre ellos la que crea la diferencia de los nombres. Por otra parte tampoco al Hijo le falta nada para ser el Padre, porque la condición de Hijo no significa una carencia, y no por esta razón es el Padre... Estas palabras no indican una carencia ni una disminución según la esencia (κατὰ τὴν οὐσίαν), mientras el no haber sido engendrado, el haber sido engendrado y el proceder indican, lo primero el Padre, lo segundo el Hijo, lo tercero aquel que se llama precisamente el Espíritu Santo, de manera que se conserve sin confusión (ἀσύγχυτον) la distinción de las tres hipóstasis en una única naturaleza (ἐν τῇ μία φύσει) y en la única dignidad de la divinidad. El Hijo no es el Padre, pues el Padre es uno solo, pero es la misma cosa que el Padre; ni el Espíritu es el Hijo por el hecho de provenir de Dios, porque uno solo es el Unigénito, pero es la misma cosa que el Hijo. Los tres son un solo ser en cuanto a la divinidad y el único ser son tres en cuanto a las propiedades (ἕν τὰ τρία θεότητι καὶ τὸ ἕν τρία ταῖς ἰδιότησιν)[64].

Gregorio insiste fuertemente, como se ve, en la unidad de la esencia divina, poseída por los tres; los tres son la divinidad única[65]. Pero queda igualmente clara la distinción de las hipóstasis, caracterizadas por sus propiedades. La unidad y la trinidad en Dios han de ser afirmadas a la vez. Aparece ante nuestros ojos uno u otro aspecto según sea nuestro punto de mira, la naturaleza divina o aquellos que la poseen:

Cuando dirigimos la mirada a la divinidad (τὴν θεότητα) y a la causa primera y a la «monarquía», se nos aparece la unidad; cuando miramos a aquellos en los que se encuentra la naturaleza divina, aquellos que provienen fuera del tiempo y con igual honor de la causa primera, entonces son tres los que adoramos[66].

«Tres diversas propiedades, una sola divinidad no dividida en la gloria, el honor, la esencia, y la realeza (*basileia*)»[67]. Éste puede ser el resumen de la teología trinitaria del Nacianceno. En Gregorio es muy fuerte, mayor que en Basilio, la insistencia en la unidad divina. La unidad de la esencia en cuanto poseída por los tres parece a veces más acentuada que la unidad que proviene del Padre, pero no está en absoluto ausente esta otra perspectiva. No falta tampoco la preocupación por evitar la confusión de las hipóstasis. Así a Gregorio no le acaban de satisfacer las metáforas tradicionales del sol y el rayo y de la fuente y el río, porque piensa que la subsistencia del Hijo y del Espíritu no quedan suficientemente garantizadas: la fuente, el arroyo y el río son una misma cosa que adopta formas diversas; por otra parte ni el rayo ni la luz son otro sol, sino solo cuali-

Padre, Salamanca 1991, 179-202, 192. Cf. también Dídimo el Ciego, *De Sp. sanc.* 17,81; 29,130s; 32,145; 53,231 (SCh 386,218; 266; 280; 352), el Espíritu es Dios y consustancial al Padre y al Hijo (hay que tener presente que no poseemos el texto original de esta obra de Dídimo).

[64] *Or.* 31,9 (290-292); *Or.* 39,12 (SCh 358,174): «El Padre no dejó de ser ingenerado por el hecho de engendrar, ni el Hijo dejó de ser engendrado por proceder del que no ha sido engendrado... Tampoco el Espíritu Santo se convierte en Padre o en Hijo por proceder ni por ser Dios».

[65] Así en *Or.* 39,11 (SCh 358,170-172): «Tres por las individualidades o las hipóstasis... pero una con relación a la sustancia, tal es la divinidad. Puesto que las tres están divididas sin división, si puedo expresarme así, y están unidas en la división. En efecto, la divinidad es una en tres, y los tres son uno en los cuales la divinidad reside, o, para hablar en modo más preciso, que son la divinidad». Cf. sobre esta acentuación Hanson, o.c. 699s; Simonetti, o.c., 521. Pero también se dice que el Padre es el único principio, y que en virtud de este principio único hay un solo Dios, cf. *Or.* 20,7 (SCh 270,72); también *Or.* 25,15-16 (SCh 284,194-196); 29,2 (SCh 250,180); 42,15 (SCh 384,82).

[66] *Or.* 31,14 (302-304); ib. (302): «La divinidad es sin división en los que son distintos»; también 29,2 (178): «Nosotros adoramos la monarquía, no una monarquía delimitada por una sola persona... sino una monarquía constituida por la misma dignidad de naturaleza, acuerdo de pensamiento, identidad de movimiento y retorno a la unidad de los que vienen de ella...». La monarquía del Padre, por consiguiente, no es tal sin el Hijo y el Espíritu Santo. Cf. también *Or.* 25,15 (SCh 284,194), al Hijo, que es Dios, se le llama Señor cuando es nombrado con el Padre (cf. 1 Cor 8,6), a causa de la unidad de principio, de la "monarquía". Ésta es compatible con la divinidad plena del Hijo y del Espíritu, más aún, solamente así tiene todo su sentido.

[67] Cf. *Or.* 31,28.

dades de la sustancia. Por otra parte estas metáforas podrían dar pie a una concepción subordinacionista[68].

Gregorio ha sintetizado en un texto magistral muchas de las actividades y operaciones del Espíritu Santo según la Sagrada Escritura como prueba de su carácter divino:

> ¡Por otra parte yo me asusto al considerar la riqueza de los títulos y de todos los nombres ultrajados por quienes atacan al Espíritu! Es llamado Espíritu de Dios (1 Cor 2,11), Espíritu de Cristo (Rom 8,9), mente de Cristo (1 Cor 2,16), Espíritu del Señor (Sab 1,7; 2 Cor 3,17), Señor mismo (2 Cor 3,17), Espíritu de adopción (Rom 8,15), de verdad (Jn 14,17; 15,26), de libertad (2 Cor 3,17), Espíritu de sabiduría, de inteligencia, de consejo, de fuerza, de ciencia, de piedad, de temor de Dios (Is 11,2), porque él ha creado todas estas cosas; él llena todas las cosas con su sustancia, el contiene todas las cosas, *llena el mundo* (Sab 1,7) con su sustancia, pero no es contenible por el mundo en cuanto a su potencia; es bueno (Sal 142,10), recto (Sal 50,12), guía (Sal 50,14); santifica (1 Cor 6,11) por naturaleza, no por disposición de otro, y no es santificado; mide y no es medido (Jn 3,34); se participa de él (Rom 8,15), pero él no participa; llena (Sab 1,7), no es llenado; contiene (ib.), no es contenido; es recibido en herencia (Ef 1,13-14), es glorificado (1 Cor 6,19-20); es contado con [el Padre y el Hijo] (Mt 28,29); da lugar a una amenaza (Mc 3,29); es el dedo de Dios (Lc 11,20); es un fuego (Hch 2,3), como Dios (Dt 4,24), para mostrar -pienso yo- que le es consubstancial.
>
> Es el Espíritu que crea (Sal 103,30), que recrea por medio del bautismo (Jn 3,5; cf. 1 Cor 12,13), y por medio de la resurrección (Ez 37,5-6,9-10.14). Es el Espíritu que conoce todas las cosas (1 Cor 2,10), que enseña (Jn 14,26), que sopla donde quiere y como quiere (Jn 3,8), que guía (Sal 142,10), que habla (Hch 13,2), que envía (Hch 13,4), que pone aparte (Hch 13,2), que se irrita (Job 4,9), que es tentado (Hch 5,9), que revela (Jn 16,13), ilumina (Jn 14,26), que vivifica (Jn 6,63; 1 Cor 3,6) -o mejor, que es la misma luz y la misma vida- que hace de nosotros templos (1 Cor 3,16; 6,19), que nos diviniza (ib.), que nos hace perfectos (Jn 16,13), de modo que precede al bautismo (Hch 10,47) y es buscado después del bautismo. Obra cuanto obra Dios (1 Cor 12,4-6.11), se divide en lenguas de fuego (Hch 2,3), distribuye los carismas (1 Cor 12,11), hace apóstoles, profetas, evangelistas y doctores (Ef 4,11). Es inteligente, múltiple, claro, penetrante, irresistible, inmaculado (Sab 7,22). Lo que quiere decir que es la sabiduría suprema, el que obra de múltiples maneras (cf. 1 Cor 12,11), el que ilumina y penetra todas las cosas (Sab 7,24), el ser libre e inmutable (Sab 7,23). Él lo puede todo, vigila todas las cosas, penetra todos los espíritus, los intelectuales, puros, los más sutiles (ib.) -me refiero a las potencias angélicas- como también los de los profetas (Sab 7,27) y apóstoles, en el mismo instante pero no en los mismos lugares (Sab 8,1), puesto que están dispersos por aquí y por allí, lo cual muestra que nada le circunscribe[69].

[68] Cf. *Or.* 31,31-32 (338-340).

Podrán encontrarse pocos pasajes sintéticos en los que la riqueza de la acción del Espíritu Santo según el Antiguo y el Nuevo Testamento sea mejor expresada. En esta varia actuación en la economía de la salvación se muestra su consustancialidad con el Padre y con el Hijo. También Gregorio, como ya hacía Basilio, se sirve de la presencia del Espíritu en Jesús para mostrar su grandeza y su dignidad, su divinidad en último término[70].

Gregorio de Nisa

También el hermano menor de Basilio (+hacia el 395) ha tenido que ver con el problema planteado por Eunomio, sobre la diferencia de naturaleza entre el engendrado y el no engendrado[71]. La respuesta será que la generación divina es siempre

[69] *Or.* 31,29 (332-336). Me he servido de la traducción de J.R. Díaz Sánchez-Cid, en Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos*, Madrid 1995, 259-262, con ligeras modificaciones.

[70] *Or.* 31,29 (332): «Cristo es engendrado, él lo precede; Cristo es bautizado, él da testimonio; Cristo es tentado, él lo conduce de nuevo (a Galilea?); Cristo hace milagros, él lo acompaña».

[71] Cf. Simonetti, o.c. 464s. *C. Eun.* III 1 67-72 (Jaeger II,27-29), Eunomio comete el error de identificar la esencia y la generación. Sobre la teología trinitaria de Gregorio se puede ver, Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria* (a cura di C. Moreschini), Milano 1994; B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur 1994; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 344-363.

un acto eterno, no hay en Dios un antes ni un después. Como su hermano Basilio, arguye a partir de Jn 1,1.2, en el principio *existía* el Logos y *estaba* junto a Dios. Los imperfectos indican la continuidad, muestran que el Logos no ha comenzado a estar junto a Dios y por tanto que tampoco ha comenzado a existir[72].

También Gregorio se pregunta por las características propias de cada una de las personas en la única naturaleza divina. La distinción fundamental se da entre los seres increados y los creados. Los primeros son las personas divinas. En este punto no hay diferencia entre ellas, el ser increado es común, es la única naturaleza divina la que posee esta característica. Las propiedades de las personas divinas son, en cambio, diversas: la del Padre es no ser engendrado, la del Hijo unigénito, ser engendrado. El Espíritu Santo tiene comunión de naturaleza con el Padre y el Hijo, τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν, pero el signo distintivo que lo caracteriza es no ser ni engendrado ni inengendrado. Se distingue del Hijo en que no tiene la subsistencia del Padre como el unigénito, sino que se ha manifestado por medio del Hijo[73].

Gregorio Niseno trata de dar razón de la única esencia y la distinción de las tres hipóstasis acudiendo a la comparación, ciertamente un poco ambigua, con la unidad de la esencia humana, que afirma con mucha insistencia. Pedro, Santiago y Juan, son una sola esencia, una sola naturaleza, aunque en las propiedades de la persona (hipóstasis) de cada uno de ellos. De manera semejante podemos entender las tres personas en Dios: la *ousía* es una, en las características propias de las hipóstasis[74]. Decimos en nuestro lenguaje normal «tres hombres», para designar a Pedro, Santiago y Juan, pero en ellos «uno solo es el hombre»[75]. Es un cierto abuso para Gregorio que nombremos en plural a los que no están divididos por la naturaleza, sino más bien por la costumbre[76]. Si éste es el caso por lo que respecta a los hombres, con mayor razón las tres personas divinas tienen una misma *ousía* o esencia[77]. Así hay que confesar que

[72] *Contra Eunomio*, III 2, 18ss (Jaeger II, 58).
[73] Cf. *C. Eun.* I 278-280 (Jaeger, I 107-109); cf. Simonetti, 517ss.
[74] Ya Gregorio Nacianceno se había servido de este argumento, aunque no con tanta fuerza, *Or.* 31,15.16 (SCh 250,304-306); cf. también Basilio [Gregorio de Nisa?], *Ep.* 38,4 (I 84ss).
[75] *Quod non sunt tres dei* (Jaeger III,1, 54); cf. ib. (40).
[76] Ib. (39).
[77] *Ad Graecos* (Jaeger III 1,22).

Dios según la esencia es uno, pero tres en las características reconocibles de las hipóstasis, dado que profesamos la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, distinguiéndolos pero sin confundirlos. La peculiaridad de la hipóstasis hace ver la distinción de las personas, *prósopa*, y el único nombre en que creemos (Dios) muestra la unidad de la esencia[78].

Pero esta esencia divina es incognoscible. Conocemos a Dios no por su naturaleza, sino por su actividad. El nombre «Dios» (θεός), según la etimología popular aceptada por Gregorio, viene de θεάομαι, ver. Dios es por consiguiente «el que ve», el que tiene capacidad de ver en el mundo. Esta capacidad es atribuida por la Escritura al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo[79]. Gregorio es consciente de la objeción que se le puede oponer: la unidad de los tres se refiere, según esto, a la común actividad que desempeñan. Pero si son tres los que la ejercitan, los que tienen la capacidad de ver, parece que deberíamos hablar de tres dioses. El Niseno responde a esta objeción diciendo que en la actuación común de tres hombres no puede haber una unidad como la que existe en la acción divina en el mundo; ésta es iniciada por el Padre como la fuente, es realizada por el Hijo, y la gracia es perfeccionada por la fuerza del Espíritu, en total unidad de voluntad y acción. Los tres quieren y realizan lo mismo. Hay una sola disposición del Padre, que se lleva a cabo por el Hijo y el Espíritu; ningún acto es realizado separadamente, no hay intervalo ni interrupción en la acción de los tres, como tampoco lo hay en su vida[80]. La unidad divina para Gregorio se manifiesta también este aspecto dinámico y concreto.

Hay un orden, una «taxis», de las personas. Pero este orden, que deriva de la fórmula bautismal, no afecta a la igualdad en la divinidad. El Hijo está unido al Padre, y no pierde dignidad

[78] Cf. *Ref. Conf. Eun.* 6.12.13 (Jaeger II, 314-315; 317-318); cf. Hanson o.c., 725s. El Dios uno parece ser la Trinidad, según *Quod non sunt...* (42). Sobre las nociones de *ousía* e hipóstasis, cf. Pottier, o.c., 95ss.
[79] Cf. *Quod non sunt...* (42-48): «Toda acción... viene del Padre, se realiza mediante el Hijo, se perfecciona en el Espíritu Santo. Por ello la atribución de la acción no se divide en la pluralidad de agentes...»
[80] *Quod non sunt...* (46-53). Cf. también Basilio [Gregorio?] *Ep.* 38,4 (I 86). El esquema "descendente" de Basilio se encuentra también en su hermano Gregorio.

por el hecho de venir de él. El orden en la enumeración no significa diversidad de naturaleza. Lo mismo se debe decir del Espíritu Santo[81]. La naturaleza divina de éste se conoce por sus efectos, que son los mismos que los del Padre y el Hijo. Tiene las mismas propiedades que éstos, por lo que no puede ser una criatura[82]. Se afirma en muchas ocasiones que es divino, o de naturaleza divina[83]. Como Basilio, Gregorio ve también una relación al Hijo en el origen del Espíritu, pero hay que tener presente que no siempre podemos presuponer que se distingan con total claridad las nociones de «procesión» y «misión» que en tiempos posteriores se diferenciarán con precisión. Así el Espíritu procede del Padre y es recibido del Hijo[84]. El Espíritu Santo tiene su causa en el Padre a través y con el Hijo[85]. La vida divina se transmite al Hijo por la generación, al Espíritu Santo mediante el Hijo por la procesión. Este puede ser el resumen del pensamiento del Niseno sobre esta cuestión.

Los Capadocios han insistido en la plena divinidad del Hijo y del Espíritu, sin admitir ningún subordinacionismo. Desde el momento en que la generación del Verbo no se ve en función de la creación, se da un paso decisivo para considerar la igual dignidad de los tres en la unidad de la esencia divina. Los autores inmediatamente posteriores al concilio de Nicea habían abierto ya este camino. Puede dar a veces la impresión de que la especulación trinitaria a partir de este momento se aleja un

[81] *C. Eun.* I 197-204; 690-691 (I 310-312; 464); cf. Hanson, o.c, 729ss.; Pottier, o.c, 313-378.

[82] Cf. *Ad Eus. de Trin.* (J. III 1,7-11); también Gregorio da importancia al hecho de que con el Espíritu Santo ha sido ungido Cristo, ib. (14-16); *De Fide* (65-67); *Adv. Mac. de Sp. sanc.* (100); ib. (112) la misma idea de la unción; cf. Hanson, 784ss.

[83] *Adv. Mac. de Sp. sanc.* (90.92.94.101); está unido en todo al Padre y al Hijo (100). Tiene *koinonía* de naturaleza y honor con el Padre y el Hijo (90). El Espíritu está unido al Padre y al Hijo en la acción creadora y salvadora; son formulaciones semejantes a las de Basilio (cf. también 100.106.109).

[84] *Adv. Mac...* (97); es del Padre y de Cristo, ib. (89-90). Cf. B. Pottier, o.c., 357ss.

[85] Cf. *C. Eun.* I 378-379 (I 138; 180); *Ref. Conf. Eun* 190-192 (II 392-393), contra el modo eunomiano de entender la procesión mediante el Hijo; Basilio [Gregorio?], *Ep.* 38,4 (85.86). El Espíritu es como la tercera lámpara que se enciende a partir de la primera, por medio de la segunda, *Adv. Mac...* (93); *Quod non sunt...* (56), la «mediación» del Unigénito: cf. Simonetti, o.c., 499s.

tanto de la economía salvífica, que es el único camino para conocerla. Pero en último término la realidad de la salvación del hombre sólo puede garantizarse con la recta confesión de la fe en el Dios uno y trino. La contribución de los Capadocios a la teología trinitaria ha sido ciertamente de la máxima relevancia. Ante todo han abordado el problema especulativo de la unidad y la trinidad en Dios, con la distinción clara entre la οὐσία (φύσις) ψ λα ὑπόστασις (πρόσωπον). Además han afirmado decididamente la divinidad del Espíritu Santo. Han preparado con ello el terreno para el primer concilio de Constantinopla, segundo de los ecuménicos, convocado por el emperador Teodosio celebrado el año 381, cuyo estudio podemos ahora abordar con estos presupuestos.

El primer Concilio de Constantinopla

Los desarrollos teológicos del siglo IV, a partir del concilio de Nicea, han tenido de alguna manera su punto de llegada en el primer concilio de Constantinopla (381). Se trató en su origen de un sínodo oriental, sin participación del Occidente, pero a partir del concilio de Calcedonia (año 451) ha sido considerado ecuménico. En él se ha completado la *fides nicena,* sobre todo por lo que respecta al artículo dedicado al Espíritu Santo con el claro reconocimiento de su divinidad –aunque no afirmada *expresis verbis*–, y de su unidad con el Padre y el Hijo manifestada en el honor y la adoración que recibe. No ha llegado hasta nosotros el *tomus*, de cuya existencia hay noticias, que explicaba el contenido del símbolo, aunque poseemos referencias al mismo. Pero no faltan elementos para esclarecer el sentido de las afirmaciones más importantes de este último (cf. DH 150).

Como para el símbolo de Nicea, también en relación con el de Constantinopla se plantea el problema de si se ha aceptado (y en qué medida) un símbolo anterior, o se ha compuesto el que conocemos en las sesiones conciliares[86]. La cuestión no es de primera importancia para nosotros. Estudiamos sobre todo

[86] Cf. Hanson, o.c., 815-817; L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?*: TheoPhil 67 (1992) 481-513; B. Sesboüé, *Le Dieu du salut*, 273-277; L. Ayres, o.c. 253-260.

las modificaciones más significativas respecto al símbolo niceno que ya conocemos.

En el artículo dedicado al Padre se añade que es creador «del cielo y de la tierra». No parece una novedad especialmente significativa; se subraya la universalidad del dominio del Padre sobre todo. La correspondiente expresión se eliminará de la parte dedicada al Hijo.

Más relevancia tienen los cambios de la segunda sección del símbolo. Se añade que la generación del Hijo es antes de todos los siglos. La idea de la generación eterna se recogía en los anatematismos de Nicea, que ahora desaparecen. Llama todavía más la atención que se eliminan las palabras «es decir, de la esencia (*ousía*) del Padre», como aclaración a «nacido del Padre». Sabemos que Nicea no distinguía todavía con precisión entre la *ousía* y la *hipóstasis* (cf. los anatematismos). Tal vez la discusión posterior a Nicea, centrada en el *homousios*, ha hecho disminuir la significación del inciso[87]. Desaparecen también las palabras «Dios de Dios». Después de la afirmación de la mediación creadora universal se elimina el inciso «lo que hay en el cielo y en la tierra», en correspondencia con el añadido al primer artículo al que nos acabamos de referir.

Se enriquecen las referencias a la vida histórica de Jesús. Ante todo se dice que la encarnación tiene lugar «[por obra] del Espíritu Santo y de María la Virgen». Se empieza ya aquí a hablar del Espíritu Santo. Se añaden las referencias a la crucifixión y a la sepultura de Jesús; la resurrección es «según las Escrituras»; Jesús subido al cielo «está sentado a la derecha del Padre». La segunda venida será «con gloria». Se añade además «y su reino no tendrá fin» (cf. Lc 1,33) para excluir las posibles ambigüedades de la interpretación de Marcelo de Ancyra sobre la entrega del reino al Padre, la finalización del reino del Hijo y la suerte final de la humanidad de Jesús. El Hijo glorificado reinará para siempre con el Padre.

Sobre el símbolo mismo, G.L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967; I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969; A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1985; R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996.

[87] Hipótesis de Ayres, o.c., 256-257. La omisión podría haber complacido a los homoiousianos.

Las novedades de más trascendencia se refieren al Espíritu Santo. A diferencia de Nicea se dice ahora τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, se repite el artículo, el Espíritu que es Santo. No se dice «un *solo* Espíritu Santo», como ocurre con el Padre y el Hijo; la diferencia se encuentra ya en Nicea. Basilio había hablado de la «unicidad» del Espíritu Santo, juntamente con la del Padre y el Hijo[88].

Las afirmaciones concretas sobre el Espíritu Santo no tienen precedentes en Nicea. Es evidente su clara inspiración bíblica. Se dice ante todo que el Espíritu Santo es Señor (2 Cor 3,17)[89]. En el Nuevo Testamento el título se aplica a Dios Padre y a Jesucristo. Su utilización por el Concilio en este contexto indica por tanto una equiparación en dignidad del Espíritu Santo con las dos primeras personas. «Dador de vida» es en cambio una expresión que en el Nuevo Testamento se aplica sobre todo al Espíritu (cf. 2 Cor 3,6; Jn 6,63; en 1 Cor 15,45, se refiere a Jesús resucitado hecho «espíritu que da la vida»). Veíamos como ya Atanasio argüía contra la creaturalidad del Espíritu fundándose en que da la vida y no la recibe. Se alude sin duda no sólo a la función creadora del Espíritu, sino también y sobre todo a la acción santificadora y a la comunicación de la vida divina. El Espíritu «procede del Padre». No se habla de la «esencia», cuya mención en relación con la generación del Hijo ha sido eliminada, como ya hemos señalado. La afirmación conciliar se inspira en Jn 15,26, pero no se trata de una cita literal, porque el Concilio, como Gregorio Nacianceno, cambia la preposición παρὰ por ἐκ. Pero en 1 Cor 2,12, se dice que el Espíritu es ἐκ τοῦ θεοῦ. Por tanto con el cambio de preposiciones el texto no se aparta de la directa inspiración bíblica. Es claro que existe un paralelismo entre la generación del Hijo «del Padre» y la «procedencia» del Espíritu también «del Padre». Con la afirmación de su procedencia del Padre se quiere ante todo mostrar que el Espíritu Santo es divino y no criatura[90].

[88] *De Sp. sanc.* 18,45 (SCh 17bis,408). Sobre la pneumatología del símbolo, cf. A. de Halleux, *La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, 322-337.

[89] Cf. Basilio, *de Sp. sanc.* 21,52 (434).

[90] Así ya en Atanasio, *Serap.* I 15 (PG 26,565), la procesión del Padre contrapone el Espíritu Santo a las criaturas, a los ángeles específicamente.

Sería anacrónico ver en el texto del símbolo una referencia a los problemas del *Filioque* que se suscitarán posteriormente; es una cuestión ajena a la mentalidad del momento. La relación del Espíritu con el Hijo queda todavía abierta.

«Que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado». Es evidente el influjo de Basilio que, como sabemos, protesta contra el uso subordinacionista de las diversas preposiciones aplicadas a las tres personas[91]. La «isotimía» equivale realmente a la consustancialidad, aunque no se usa esta última palabra. Se dice por último que el Espíritu Santo «habló por los profetas». Es una idea que se encuentra ya en el Nuevo Testamento (cf. Mc 12,36; Eb 9,8; 1 Pe 1,11) y en la tradición más antigua, como hemos tenido ocasión de comprobar. Se trata de una acción propia del tiempo del Antiguo Testamento; no se subraya la «novedad» del Espíritu como don de Jesús, insinuada en el «vivificantem». Recordemos que se ha hablado antes de la acción del Espíritu en la encarnación, pero no se especifican otras acciones propias del tiempo del Nuevo Testamento[92]. Queda claro de todas maneras que es el mismo Espíritu el que ha actuado antes y después de Cristo. El Espíritu no es llamado *directamente* Dios ni *homoousios* con el Padre y el Hijo. También aquí la coincidencia con Basilio es evidente. Gregorio Nacianceno, en cambio, no consideraba satisfactoria esta actitud de tan gran reserva.

No nos detenemos en los añadidos sobre la Iglesia, el bautismo, la resurrección de los muertos, que no entran ahora directamente en el campo de nuestro interés. Se pueden explicar con la presencia de estos temas en los credos en los que Constantinopla se haya podido inspirar. El concilio de Constantinopla no ha recogido los anatematismos de Nicea (cf. DH 126).

Las diversas afirmaciones del concilio de Constantinopla sobre el Espíritu Santo, aunque difieran en su tenor literal de las que se aplican al Hijo, reflejan la convicción firme de la divinidad de la tercera persona, igual a la del Padre y el Hijo. La contribución del Concilio al desarrollo del dogma trinitario, es,

[91] Cf. *de Sp. sanc.* 5; 10; 25; 27; 29 (272-284; 332-338; 456-464; 478-490; 500-518), etc.

[92] Otros credos hacen referencia al descenso del Espíritu en el Jordán y a otras actuaciones mencionadas en el Nuevo Testamento: habló en los apóstoles, habita en los santos; cf. DH 44; 46.

por consiguiente, decisiva; es comparable a la del concilio de Nicea, que proclamó la plena divinidad del Hijo y su consustancialidad con el Padre.

El símbolo de Constantinopla no fue muy conocido en los años que siguieron inmediatamente al Concilio. La opinión común en aquellos momentos parece haber sido que Constantinopla confirmó la fe de Nicea sin más, y así el símbolo niceno constituyó el único punto de referencia en las controversias teológicas de fines del s. IV y comienzos del V. Fue en el concilio de Calcedonia (451) cuando se reconoció claramente el carácter ecuménico del concilio del 381 y se presentó este símbolo como propio de este concilio, a la vez que se le atribuyó la misma importancia que al precedente credo de Nicea.

¿Qué teología trinitaria en general se desprende del concilio de Constantinopla, con los precedentes de la teología capadocia? El símbolo constantinopolitano ha recogido el *homoousios* niceno; ¿qué significado le da, en el nuevo contexto teológico, que ciertamente ha afinado mucho más en la terminología? M. Simonetti[93], siguiendo las observaciones de M. Ritter[94], señala que en Nicea, la identificación entre ousía e hipóstasis orienta a interpretar el término *homoousios* como indicativo de la identidad numérica de la esencia divina. Los Capadocios, a pesar del ejemplo no del todo feliz de la humanidad y de los hombres concretos, han visto la esencia divina de manera concreta y real. La fórmula de Basilio aparece como el intento de combinar la acentuación de la unicidad de Dios de la línea occidental (de la que vendría el *homoousios*, que, de suyo, dice poco de la distinción personal), con la distinción de las hipóstasis propugnada por los homoiousianos. Basilio ha concebido la esencia divina como concreta y real, como los autores del símbolo de Nicea, pero a la vez insiste en la distinción de las tres hipóstasis, en las que se articula la única concreta esencia divina. El *homoousios* se debería entender por tanto, a la luz de esta evolución, en el sentido de la unidad numérica, indicaría la misma esencia divina, no simplemente la unidad genérica. En esta única esencia

[93] *La crisi ariana*, 541.

[94] M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel...* (cf. n. 86), 270ss.

divina se integra la articulación de las tres personas, equilibrando la teología nicena, que acentuaría más la unidad[95].

Del primero al segundo Concilio de Constantinopla[96]

Con el primer concilio de Constantinopla y la definición clara, aunque indirecta, de la divinidad del Espíritu que es Señor, procede del Padre y es adorado y glorificado con el Padre y el Hijo, el dogma trinitario ha quedado definido en lo esencial. Pero ha habido más tarde otros pronunciamientos solemnes a los que debemos prestar atención. Antes de pasar a ellos debemos estudiar brevemente dos documentos importantes que siguen inmediatamente en el tiempo al concilio de Constantinopla: la carta de los obispos de Oriente al papa Dámaso, que refleja las enseñanzas del *tomus* perdido del concilio de Constantinopla, y el *tomus* del propio san Dámaso, resultado del concilio romano del 382.

En la carta enviada por los obispos de Oriente al papa san Dámaso y a los obispos occidentales reunidos en Roma en el 382, en la que se excusan por no poder asistir al concilio a que Dámaso los ha convocado, se dice:

[95] Hanson, o.c., 735ss, parece tender más bien a interpretar los términos en el sentido de una forma de unidad genérica de la Trinidad. Las analogías de los Capadocios irían de lo particular a lo general, aunque estas metáforas no han de ser tomadas en un sentido demasiado estricto. Pero a la vez subraya, siguiendo a G.L. Prestige (*God in Patristic Thougt*, London 1936, 233), que la unidad de los tres no se funda solamente en la persona del Padre, sino que los tres, aun sin tener en cuenta directamente el origen, en un sentido real son una sola cosa en sí mismos.

[96] A diferencia de cuanto hemos hecho hasta aquí, no trataremos ahora del desarrollo ulterior de la «teología» trinitaria, sino sólo de los pronunciamientos doctrinales más importantes. Reservamos el estudio de esta evolución teológica, en concreto del pensamiento de san Agustín, tan determinante para la teología trinitaria en Occidente, y de la teología medieval para los capítulos sistemáticos que seguirán. Con ello no queremos dar a esta evolución posterior una menor importancia. Dado que hay que tener muy presente estas contribuciones en la parte sistemática, evitamos así las repeticiones. Por otra parte, como ya hemos indicado al comienzo de nuestro tratado, con el concilio primero de Constantinopla, y con el segundo al que nos referiremos, el dogma trinitario aparece ya claramente fijado en sus líneas esenciales.

> [La profesión de fe bautismal] nos enseña a creer en una sola divinidad y potencia y esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en su igual honor y eterno poder real, en tres hipóstasis perfectas o en tres personas (*prósopa*) perfectas. Así no se da lugar a la peste de Sabelio, que confunde las hipóstasis y elimina las propiedades, y no se da fuerza a la blasfemia de los eunomianos, arrianos y pneumatómacos, que divide la esencia, la naturaleza y la divinidad, e introduce en la Trinidad increada, consustancial (*homoousios*) y coeterna una naturaleza posterior, creada o de otra esencia[97].

Como ya ocurría en el texto conciliar, se observa también en esta carta la huella del pensamiento de Basilio de Cesarea y sus seguidores. Se afirma la unidad de la *ousía* en la distinción de las hipóstasis o personas (*prósopa*)[98], que subsisten realmente. Aparece ya la fórmula «una esencia en tres personas». Veremos cómo algunas de estas formulaciones van a ser utilizadas también por el segundo concilio de Constantinopla.

El *Tomus Damasi* está compuesto por una serie de anatematismos en los que se resume la fe trinitaria y se condenan los diferentes errores aparecidos a lo largo del s. IV. Señalamos algunas de las afirmaciones más importantes para nosotros. Se condena a quienes dicen que el Hijo de Dios es una extensión del Padre, que no es sustantivo, o que tendrá un fin (cf. DH 160). Las tres personas existen desde siempre (cf. DH 162), el Hijo ha nacido del Padre, es decir, de la sustancia divina (DH 163); tanto el Hijo como el Padre son verdadero Dios (DH 164); el Espíritu Santo, como el Hijo, es del Padre, de la divina sustancia, y es verdadero Dios (DH 168); no es criatura (DH 170); el Padre ha hecho todas las cosas por medio del Hijo y del Espíritu (DH 171). El Tomo también recoge fórmulas que resumen la doctrina trinitaria:

[97] Cf. el texto en G. Alberigo (dir.), *Les Conciles oecuméniques* II, Paris 1994, 81; cf. Simonetti, o.c., 550; Sesboüé, o.c., 301, señala que ésta es la primera vez que aparece en un texto de carácter oficial lo que después será la fórmula dogmática de la Trinidad. De la Trinidad consustancial (τριὰς ὁμοούσιος) hablará con frecuencia Cirilo de Alejandría; cf. entre otros muchos lugares, *In Joh. Ev.* I 4(PG 73,65.69).

[98] La equivalencia de los conceptos está ya en los Capadocios. En concreto Gregorio Niseno usa con mucha frecuencia *prósopon.*

> Si alguno no dijere que el Padre el Hijo y el Espíritu Santo son una sola divinidad, potestad, majestad, y potencia, una sola gloria y dominación, un solo reino y una sola voluntad y verdad, es hereje (DH 172).
>
> Si alguno no dijere que son tres personas verdaderas la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, iguales, siempre vivientes, que todo lo contienen, lo visible e lo invisible, que todo lo pueden, que todo lo juzgan, que todo lo vivifican, que todo lo hacen, que todo lo salvan, es hereje (DH 173)[99].

El concilio de Calcedonia (año 451), en la línea de la fórmula de la unión entre Cirilo de Alejandría y los obispos de la escuela antioquena del 433 (DH 272), distinguirá las dos generaciones del único Cristo Hijo unigénito: la generación eterna del Padre antes de los siglos según la divinidad, la temporal de María según la humanidad (DH 301). El concilio de Calcedonia reafirma la consustancialidad del Hijo con el Padre según la divinidad y, siguiendo también la fórmula de la unión, la consustancialidad con nosotros según la humanidad. Evidentemente esta segunda consustancialidad, a diferencia de la primera, puede ser únicamente genérica.

La fórmula de la unidad de la esencia en la trinidad de las hipóstasis será sancionada definitivamente por el segundo concilio de Constantinopla (año 553). No entramos en los complicados avatares de su historia[100]. El Concilio se ocupó sobre todo de temas cristológicos pero el primer canon se refiere a la teología trinitaria:

> Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia (φύσιν ἤτοι οὐσίαν) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, una sola potencia y poder, una trinidad consustancial (τρίαδα ὁμοούσιον), una sola divinidad adorada en tres hipóstasis o personas (προσωπα), sea anatema. Pues hay un solo Dios y Padre del cual provienen todas las cosas, un solo Hijo por medio del cual son todas las cosas, y un solo Espíritu Santo en el que son todas las cosas (DH 421).

[99] Cf. también DH 176-177.

[100] Cf. B. Sesboüé, o.c., 417-428; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/2, Freiburg-Basel-Wien, 1989, 459-484.

El texto consta de dos partes bien diferenciadas; la primera es un resumen de la teología trinitaria que a partir del s. IV se ha esforzado por combinar adecuadamente los planos de la unidad de la esencia y de la distinción de las personas en Dios; nos ofrece la fórmula sintética que expresa el dogma trinitario. La segunda, de más directa inspiración bíblica, se refiere a la unidad y distinción en la actuación de Dios *ad extra*. La unidad en Dios se encuentra en la esencia divina. La *ousía* o *physis* es la sustancia concreta única de la divinidad. A esta unidad de esencia corresponde la unidad de poder. Veíamos en Nicea y Constantinopla la idea del Hijo consustancial al Padre. Aquí se habla de la Trinidad consustancial, como ya hacían los obispos orientales en el 382. La igualdad de las tres personas aparece más en primer plano. Se trata de la misma divinidad, de la misma naturaleza de los tres, no simplemente de «igual» naturaleza, como en el ejemplo clásico de los tres hombres. La sola y única divinidad es adorada *en* tres hipóstasis o personas. Son tres subsistentes reales, no sólo tres que aparecen como tales. En Dios por tanto, sin menoscabo de la unidad de la esencia, se da la distinción de las tres personas. La divinidad una no es la suma de la de las tres personas, pero la unidad de la divinidad es solamente la de la Trinidad consustancial.

La unidad en la Trinidad aparece también en la segunda parte del texto, inspirada en 1 Cor 8,6, con el añadido del Espíritu Santo *en* el que son todas las cosas. Se reproducen casi literalmente las fórmulas de Atanasio y también de Basilio, que tratan de la unidad de la acción de los tres pero que a la vez recogen las distinciones personales en esta acción única y conjunta. Se aplica a cada una de las personas una preposición diferente[101]. Aunque no se puede hablar de un uso exclusivo de las proposiciones en relación con cada una de las personas, sí podemos constatar un uso preferente de *ex* en relación con el Padre, *dia*, *per*, aplicada al Hijo, *en*, *in*, para el Espíritu Santo. Notemos que en las tres ocasiones se repite el «uno solo». Cada

[101] También Cirilo de Alejandría hace uso abundante de estas preposiciones aplicadas al Padre, al Hijo y al Espíritu; cf. *In Joh. Ev.* I 9(PG 73,148); IV 1(PG 73,545), etc.

una de las personas es irrepetible e irremplazable y es Dios enteramente[102].

Los Concilios Medievales

Aunque también habrá ocasión de citarlos en el estudio sistemático, debemos mencionar ya desde ahora algunos importantes concilios ecuménicos de la Edad Media que se han ocupado de cuestiones trinitarias.

El primero de ellos es el concilio Lateranense IV, del año 1215, que confiesa que

> existe un solo Dios verdadero, eterno, inmenso, inmutable, incomprensible, omnipotente e inefable, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; tres personas pero una esencia, substancia o naturaleza completamente simple; el Padre no proviene de ninguno, el Hijo únicamente del Padre, el Espíritu Santo de los dos a la vez; sin comienzo, existe siempre y sin fin; el Padre engendra, el Hijo nace, el Espíritu Santo procede; son consustanciales e iguales entre sí, conjuntamente omnipotentes y eternos... (DH 800).

Aun en la fuerte acentuación de la unidad divina que caracterizará los concilios medievales, se afirma que el único Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Siguen otras afirmaciones sobre la creación, en oposición a los cátaros o albigenses, para pasar después a la confesión cristológica (cf. DH 801).

El Concilio se opone también a Joaquín de Fiore, que, había criticado a Pedro Lombardo por haber afirmado que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una *summa res*, que no engendra, ni es engendrada ni procede, y le había atribuido además falsamente la afirmación no tanto de una Trinidad cuando de una "cuaternidad", es decir, las tres personas del Padre, el Hijo y el Espíritu y la esencia común. Joaquín además, según el Concilio, entendía la unidad en Dios como la de una colectividad, como muchos hombres son un pueblo o muchos fieles una sola Iglesia, es decir, aunque hablaba de una esencia o sustancia divina no daba a esta unidad de naturaleza todos su valor (cf. DH 803)[103]. Frente a esto afirma el Concilio:

> Creemos y confesamos... que existe una cierta *summa res*, incomprensible e inefable, que es verdaderamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; a la vez tres personas y cada una de ellas por separado: y así en Dios hay solamente una Trinidad, no una cuaternidad, porque cada una de las tres personas es aquella realidad *(illa res)*, es decir, la sustancia, la esencia, o naturaleza divina, que sola es principio de todas las cosas, además de la cual no puede encontrarse ninguno. Y esta *res* no es ni generante, ni engendrada ni procedente, sino que es el Padre el que engendra, el Hijo el que es engendrado, y el Espíritu Santo el que procede, de manera que las distinciones están en las personas y la unidad en la naturaleza (DH 804).
>
> Por tanto aunque "el Padre sea uno, otro el Hijo, y otro el Espíritu Santo, no son otra cosa"; sino que lo que es el Padre lo son también completamente el Hijo y el Espíritu Santo, de tal manera que se ha de creer según la fe católica y ortodoxa que son consustanciales. El Padre que desde siempre engendra al Hijo le dio su sustancia, como éste mismo dice: «Lo que me dio el Padre es mayor que todo» (Jn 10,29)... El Hijo al nacer recibió la sustancia del Padre sin disminución alguna, y así el Padre y el Hijo tienen la misma sustancia; de este modo el Padre y el Hijo son la misma cosa, como también el Espíritu Santo que procede de ambos (DH 805).

[102] Muchos de los conceptos se repiten en el Sínodo Lateranense del 649: «Si alguno no confiesa, de acuerdo con los santos Padres, propia y verdaderamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, la Trinidad en la unidad y la unidad en la Trinidad, esto es, a un solo Dios en tres subsistencias consustanciales y de igual gloria, una sola y misma divinidad de los tres, naturaleza, sustancia, virtud, potencia, reino, imperio, voluntad, operación..., sea condenado» (DH 501). Formulaciones semejantes se encuentran también en la carta del papa Agatón del año 680 (DH 542); en la carta sinodal del sínodo de Roma del mismo año 680 (DH 546); en la confesión de fe del XI concilio de Toledo del año 675 (DH 625; cf. también ib. 626-632).

[103] Sobre la doctrina trinitaria de Joaquín, cf. G. di Napoli, *La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore*: Divinitas 23 (1979) 281-312. Sobre Joaquín y Pedro Lombardo, F. Courth, *Trinität. In der Scholastik*, Freiburg-Basel-Wien 1985, 77-86; F. Förschner, *Der Trinitätsbegriff Joachims von Fiore*: WiWe 58 (1995) 117-136; E. Honée, *Joachin of Fiore: His Early Conception of the Holy Trinity. Three Trinitarian* Figurae *of the Calabrian Abbot Reconsidered:* EphThLov 82 (2006) 193-137.

El segundo concilio de Lión y el de Ferrara-Florencia intentaron la unión de las iglesias de Oriente y de Occidente con la resolución del espinoso problema del *Filioque*. Reservamos para más adelante el estudio de esta cuestión, y por tanto volveremos sobre las afirmaciones fundamentales de ambos concilios. Nos contentamos ahora con unas pocas indicaciones. En el segundo concilio de Lión (año 1274) fue leída la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo, que previamente el Papa le había presentado, que empieza así:

> Creemos en la santa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, un Dios omnipotente, y en la completa divinidad en la Trinidad, coesencial y consustancial, coeterna y coomnipotente, de una sola voluntad, potestad y majestad, creador de todas las criaturas, del cual procede todo, mediante el cual todo fue hecho, en el que todo existe[104]... Creemos que cada una de las personas en la Trinidad es el único Dios verdadero pleno y perfecto (DH 851).

También se señala que «la santa Trinidad no son tres dioses, sino un único Dios, omnipotente, eterno invisible e inmutable» (DH 853)[105].

Reconocemos también en estos textos las ideas que se han ido abriendo paso ya desde el final de la edad patrística. La tendencia a acentuar fuertemente la unidad divina, y menos la distinción entre las personas, sobre todo por lo que respecta a su actuación exterior, es clara. La acción *ad extra* es vista como común a las tres personas, sin que, como ocurría en tiempos anteriores, se afirme a la vez la especificidad del modo de actuar del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero a la vez se insiste en la perfecta divinidad de cada una de las personas y su identificación con la esencia divina.

[104] Notemos cómo las preposiciones que Constantinopla II aplicaba respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo se aplican aquí a la Trinidad sin diferenciaciones. Cf. ya la profesión de fe de León IX del año 1053 (cf. DH 680).

[105] Sobre la significación del segundo concilio de Lión, cf. la carta de Pablo VI al card. Willebrands con motivo de la celebración del séptimo centenario del concilio en 1974; AAS 66 (1974) 620-625; en ella se reconoce que la unidad, tal como en este concilio se realizó, no podía entrar en las mentes de los cristianos orientales (623).

Del concilio de Florencia, el segundo de los «concilios de la unión» (año 1439-1442) debemos señalar las afirmaciones trinitarias contenidas en el decreto para los griegos (cf. DH 1300-1302), y el decreto para los jacobitas (cf. DH 1330-1333). Recogemos por el momento sólo unas pocas frases de este último decreto:

> La sacrosanta Iglesia romana... cree en un solo Dios verdadero, omnipotente, inmutable y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, uno en la esencia, trino en las personas. El Padre ingénito, el Hijo engendrado del Padre, el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo... Estas tres personas son un solo Dios y no tres dioses, porque es una sola la sustancia de los tres, una la esencia, una la naturaleza, una la divinidad, una la inmensidad y una la eternidad; en todo son una sola cosa donde no se opone la oposición de la relación (*omniaque sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*) (DS 1330).

La continuación de nuestra exposición nos hará entender mejor las afirmaciones de estos concilios medievales. Notamos solamente a propósito de la última frase citada la fuerte acentuación de la unidad divina, que hay que afirmar en todo aquello en que no sea obstáculo la pluralidad de las relaciones. En nuestra reflexión sistemática volveremos sobre la mayoría de estos textos. Nos será útil haber adquirido ya desde ahora una cierta familiaridad con ellos[106].

[106] Un elenco de las intervenciones magisteriales sobre el tema trinitario y resumen de sus contenidos se encontrará en F.A. Pastor, *"Principium totius Deitatis". Misterio inefable y lenguaje eclesial:* Greg 79 (1998) 247-294, esp. 283-288.

PARTE SEGUNDA

DE LA «ECONOMÍA» A LA «TEOLOGÍA»

La reflexión sistemática sobre el Dios Uno y Trino

9

«Trinitas in unitate». La vida interna de Dios: las procesiones, las relaciones, las personas divinas

Nuestra exposición histórica nos ha mostrado ya cómo la teología se ha visto impulsada a reflexionar sobre la vida divina, sobre lo que es Dios en sí mismo, precisamente para garantizar la verdad de la salvación que Dios nos ofrece en Cristo. La «economía» ha llevado necesariamente a la «teología». Hemos detenido nuestro recorrido histórico (aparte las referencias a algunos concilios medievales) en el momento final de la formulación del dogma trinitario. Introduciremos en nuestro tratamiento sistemático las aportaciones de san Agustín, tan determinantes para la teología occidental, y también las de la teología medieval, en especial las de santo Tomás, igualmente de enorme influjo hasta nuestros días. En todo momento deberemos procurar que nuestra reflexión se funde en la manifestación histórico-salvífica de Dios, que es el único camino que se nos ofrece para llegar a su misterio. Y debemos tener siempre presente que la búsqueda personal de Dios más que el deseo de saber más ha guiado los pasos de quienes se han adentrado en el misterio del Dios uno y trino. En nuestro capítulo 3, hemos tomado como punto de partida las dos misiones del Hijo y del Espíritu Santo de que nos habla Gál 4,6. Trataremos de ver ahora cómo estas misiones nos llevan al ser de Dios, siguiendo el camino de reflexión teológica que se ha emprendido en la tradición de la Iglesia.

La doctrina clásica sobre Dios, tan frecuentemente inspirada en la sistemática de Santo Tomás, ha tratado del Dios uno antes

de tratar del Dios trino[1]. El orden de la exposición responde para el Aquinate al orden de nuestro conocimiento, no se trata de dar prioridad a una dimensión sobre la otra[2]. Nos serviremos ampliamente de santo Tomás en nuestra exposición sucesiva, aunque en parte será distinto del suyo el orden que seguiremos. Nuestra consideración de la única esencia divina vendrá al final, porque no hay otra unidad en Dios que no sea la del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; la esencia divina no es algo previo a las personas (tampoco para santo Tomás, evidentemente), porque subsiste sólo en los tres. Pero de estos tres podemos hablar sólo a partir de la manifestación histórico-salvífica de Dios, porque el Padre ha enviado a su Hijo y al Espíritu Santo. Por ello nos hemos referido ya a las «misiones» del Hijo y del Espíritu Santo, y de ellas volveremos a tratar brevemente

[1] En la *Summa* el estudio del tema de Dios se coloca al comienzo, de la primera parte, en las qq. 2-43; a él seguirá inmediatamente el estudio de la creación, que para Tomás es parte todavía del tratado de Dios (constituye la tercera parte del mismo), en cuanto trata de la salida de las criaturas de Dios. Las dos primeras partes tratan de lo que pertenece a la esencia divina (qq. 2-26) y de lo que pertenece a la trinidad de las personas (qq. 27-43). Si muchas de las cuestiones tratadas en la primera parte a nosotros nos parecen de carácter filosófico, no debemos olvidar que nuestra distinción no corresponde a la mentalidad del s. XIII. Santo Tomás arguye a partir de la Escritura también en estas cuestiones. Por lo demás, también la esencia divina se refiere al Dios trino. Sobre el pensamiento trinitario de santo Tomás, con ulterior bibliografía, cf. G.M. Salvati, *«Cognitio divinarum Personarum...». La reflexión sistemática de Santo Tomás sobre el Dios cristiano*: EstTrin 29 (1995) 443-472; también L. Abramowski, *Zur Trinitätslehre des Thomas von Aquin*: ZThK 92 (1995) 466-480; P. Vanier, *Théologie trinitaire chez s. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1953; G. Émery, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris 1995; id. *Essentialisme et personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin*: RevTh 48 (1998) 5-38; id., *Trinity in Aquinas,* Ypsilanti (Michigan) 2003; *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin,* Paris 2004; H.Ch. Schmidtbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995. Más en general, sobre los temas que ahora tratamos, cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 337-347; J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, 569-514; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, 534-543; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, 350-370; J.R. García-Murga, *El Dios del amor y de la paz*, 242-250; L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino,* Pamplona 1998, 585-616; R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas,* Salamanca 2005, 471-545.

[2] Cf. *STh* I,33,3,ad 1.

en primer lugar[3]. A partir de estas misiones divinas «ad extra», consideraremos la generación eterna del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, es decir, las «procesiones» divinas, según la terminología teológica occidental. Nuestro breve recorrido por la historia de la teología de los primeros siglos cristianos nos ha dado los elementos para entender estas nociones.

DE LAS MISIONES DIVINAS A LAS "PROCESIONES"

Dios envió a su Hijo y al Espíritu Santo. A partir de la aparición histórica de Jesús y de la experiencia de su Espíritu, ya el Nuevo Testamento ha llegado a la conclusión de que ambos preexisten a su misión a este mundo por parte de Dios Padre. En los primeros concilios quedará definida la fe de la Iglesia sobre la divinidad del Hijo y el Espíritu, que son un solo Dios juntamente con el Padre. En la ulterior reflexión acerca de la omnipresencia divina surge la pregunta de cómo puede ser enviado a un lugar quien está ya en todas partes. En este sentido el Hijo y el Espíritu Santo no podrían ser enviados, pues como Dios son omnipresentes. San Agustín se ha planteado esta cuestión[4]. La respuesta es que la misión, en este caso, significa lo mismo que manifestación, el hacerse visible. Se trata de un nuevo tipo de presencia, de características distintas de las que son propias de la omnipresencia de Dios. En el caso de la encarnación del Hijo aparece claramente la novedad que la misión significa, puesto que constituye una manifestación sensible única e irrepetible[5]. La misión del Espíritu Santo se relaciona a

[3] En la sistemática clásica, de manera muy consecuente, las misiones ocupan el lugar último. Si consideramos la Trinidad inmanente, las misiones ad extra son la consecuencia de la vida interna de la Trinidad. Cf. Tomás de Aquino, *STh* I 43. Si por el contrario preferimos el orden de nuestro conocimiento a partir de la revelación neotestamentaria, de las misiones «ad extra» del Hijo y del Espíritu Santo podemos entrar en la consideración de lo que éstos son, en su relación con el Padre, en la vida interior de Dios. Cf. a este propósito *STh* I 43,7: lo invisible de Dios tiene que manifestarse visiblemente al hombre para que lo podamos conocer; por esta misma razón tiene que haber una visibilidad de las misiones divinas.

[4] Cf. Agustín, *Trin.* II 5,7s (CCL 50, 87-90); Tomás de Aquino, *STh* I 43,1.

[5] Cf. Agustín, ib. II 5,9 (91-92); Tomás, ib., la misión muestra la relación *(habitudo)* del enviado respecto del que envía; y por otra parte muestra la *ha-*

su vez con las manifestaciones visibles que acompañaron su descenso sobre los apóstoles el día de Pentecostés[6].

Con esto se muestran las distintas personas divinas, porque son distintas las misiones de uno y otro de los dos enviados, a la vez que a partir de la misión se llega al que envía. Resulta así que el Padre ha enviado pero no es enviado; no puede ser enviado, según san Agustín, porque no procede de ningún otro[7]. El Hijo es enviado y envía. El Espíritu Santo es enviado y no envía. La visibilización o manifestación que constituye el nuevo modo de presencia de las personas divinas tiene lugar en el tiempo[8]. Se trata de la entrada de las personas divinas en la historia de los hombres, para la realización de la salvación. Es por tanto un nuevo tipo de presencia cualificada, una presencia libre y personal[9]. Las misiones dan a conocer la unidad y la distinción en Dios. Nos muestran, según santo Tomás, la procesión del enviado respecto del que lo envía[10]. El hecho por tanto de que Dios Padre haya enviado al mundo al Hijo y al Espíritu Santo nos muestra que éstos vienen de Dios. Vienen de Dios Padre al mundo, pero con esta venida se nos da a conocer que proceden de Dios también en cuanto a su ser mismo, de modo diverso a como de él vienen las criaturas. Estas misiones divinas nos llevan por consiguiente de la mano a la cuestión del origen en Dios mismo del Hijo y del Espíritu Santo, a la «generación» del Hijo y la «procesión» del Espíritu. En el vo-

bitudo respecto del término al que uno es enviado. Así, por lo que respecta a este segundo aspecto, se dice que el Hijo fue enviado al mundo porque fue enviado visiblemente; es claro que antes ya estaba en el mundo.

[6] Cf. Agustín, *Trin.* IV 20,29; 21,30 (201-202).

[7] Ib. IV 20,28 (198-199). Cf. la n. 16 del c. 2. Cf. Buenaventura, *Breviloquium* I 5,5 (cf. todo el contexto). Cf. B. Studer, *Augustins* De Trinitate. *Eine Einführung*, Paderborn 2005, 161-162.

[8] Tomás de Aquino, *STh* I 43,2; cf. ya Agustín, *Trin.* II 4,7ss (169ss).

[9] Cf. ya las distinciones de Agustín, *De praesentia Dei liber* (*Ep.* 187, *ad Dardanum*) (CSEL 57, 81-119); cf. G.J. Juárez, *Cum Deus ubique sit Totus. Doctrina de la epístola 187 de San Agustín a Dardano sobre la ubicuidad y la inhabitación:* EstTrin 38 (2004) 453-483. cf. también W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 338.

[10] *STh* I 43,1. La misión en Dios interesa la procesión de origen. Por ello el Padre no puede ser enviado. Incluso en la hipótesis, cuya posibilidad teórica Tomás no excluye, de la encarnación del Padre, éste no sería «enviado»; cf. ib. I 43,4 (cf. n. 7).

cabulario teológico tradicional se habla de las «procesiones» divinas, que tienen al Padre como su principio último. Como el Padre ha enviado al Hijo y (con el Hijo) ha enviado al Espíritu Santo, así el Hijo recibe su ser del Padre, como también de él lo recibe primariamente el Espíritu Santo, aunque con la participación del Hijo. Nos ocuparemos en su momento de las características de esta intervención. Ésta ha sido la lógica con la que, de modo más o menos explícito, se ha guiado la teología cristiana desde los primeros tiempos.

Las "procesiones" divinas. La generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo

Señala santo Tomás que toda «procesión», en el sentido más general de que una cosa proceda de otra, supone una acción. Al aplicar a Dios esta noción, señala el Angélico que no todas las acciones divinas tienen su efecto en el exterior. El efecto puede permanecer en Dios mismo. Precisamente en esto consiste la peculiaridad de las procesiones divinas y su diferencia de la creación. No sólo se da una acción divina hacia fuera, sino que también hay una acción divina que permanece en Dios[11]. Éste es un aspecto decisivo de la originalidad de la enseñanza cristiana sobre Dios uno y trino. Éste tiene en sí mismo una plenitud de vida para la cual no necesita de la creación. Si no reconocemos esta plenitud de vida íntima en Dios, volvemos inevitablemente al Dios simplemente uno, al Dios unipersonal. En sus excesos opuestos, Sabelio y Arrio llegan en el fondo a la misma conclusión: la negación de la vida divina *ad intra*. Toda acción de Dios, desde estos presupuestos, habría de ser hacia el exterior, porque no cabe, en el Dios solamente uno, ninguna fecundidad interna. Pero éste no es el Dios de nuestra fe, como hemos tenido ocasión de comprobar[12].

Nuestra exposición histórica ya nos ha confrontado con el problema de la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. La reflexión sobre la primera se ha desarrollado ya desde

[11] Cf. *STh* I 27,1.

[12] Ya Santo Tomás habló de la perfecta fecundidad divina, a causa de la simplicidad característica de Dios; cf. *STh* I 27,5 ad 3.

los comienzos mismos de la teología. Conocemos las especulaciones de los Apologetas, continuadas por no pocos autores, que se han fundado en la analogía de la palabra pronunciada por el hombre. El hecho de que el Hijo sea el Verbo, la Palabra, da pie a la comparación[13]. Pero aun los antiguos autores que no querían entrar en este tipo de especulaciones (fundados en las versiones griega y latina de Is 53,8, *generationem eius quis enarrabit*), han hablado de la generación del Hijo. La analogía de la generación viene dada por la misma terminología bíblica Padre-Hijo. Se ha desarrollado más tardíamente la teología de la «procesión» del Espíritu Santo que, incluso por el término mismo, se caracteriza por una mayor vaguedad[14]. La procesión del Espíritu ha sido llamada también *spiratio*, dado el significado original del término «espíritu», asociado al viento, al soplo.

La teología latina ha englobado bajo el concepto común de «procesión», tanto la generación del Hijo como la procesión o espiración del Espíritu Santo. La teología oriental prefiere hablar de generación y de procesión sin englobarlas en un concepto genérico. No faltan muy buenas razones para proceder así: en Dios todo es único e irrepetible. Trataremos de usar de modo preferente en la exposición que sigue estos dos conceptos diferenciados. Si continuamos también utilizando el concepto de procesión en el sentido lato no es por falta de sensibilidad a estas razones. No siempre es fácil cambiar de terminología cuando tenemos detrás de nosotros el peso de la tradición occidental en la que nos movemos. Por lo demás, sin quitar nada de cuanto acabamos de decir, este uso de la teología del Occidente tiene también su razón de ser: según la tradición cristiana el Hijo y el Espíritu Santo tienen en común el no tener en sí mismos la fuente de su ser, a diferencia del Padre. El término genérico de «procesión» da razón de algún modo de

[13] De ahí el uso frecuente en la época patrística de Sal 45 (44),2: «eructavit cor meum verbum bonum». Cf. entre otros Tertuliano, *Prax.* 7,1; 11,2 (Scarpat, 156; 166); Orígenes, *In Joh.* I 24,158; 38,280 (SCh 120, 136; 200); Novaciano, *Trin.* 15,83 (FP 8,152); Dionisio Alejandrino, en Atanasio, *De sent. Dyon.* 23 (Opitz II/2, 63); cf. Teófilo de Antioquía, *Ad Aut.* II 22 (BAC 116,813).

[14] Con frecuencia se dice lo que esta procesión no es: ni creación ni generación. Así el símbolo *Quicumque* (DS 75); «non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens».

esta diferencia entre el Padre, principio sin origen, por un lado y el Hijo y el Espíritu por otro. Algo semejante acaece también con las «misiones»: con las características diversas de la misión del Hijo y la del Espíritu, se usa en los dos casos, ya en el Nuevo Testamento, el mismo término de «enviar».

La generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, a las que tenemos acceso desde las misiones, son por consiguiente la expresión de la vida y de la fecundidad interna del Dios uno y trino. La teología ha usado comparaciones a partir del mundo creado para explicar la unidad y la Trinidad en Dios. Hemos visto ya las viejas metáforas de la fuente y del río y el canal, del sol y el rayo, de la raíz, el tronco y el fruto. Eran comparaciones tomadas de la naturaleza infrahumana. La teología de la procesión del Logos de los Apologetas había tomado ya en consideración el intelecto humano. Con clara conciencia de la infinita distancia que separa al hombre de Dios, la teología occidental, a partir de san Agustín, ha usado preferentemente la comparación de la vida interna de la mente humana para aproximarse de algún modo al misterio de la fecundidad interna de la vida divina. La teología oriental ha sido más reacia al uso de imágenes, por la tendencia a poner de relieve el carácter inefable y misterioso de Dios y de su vida trinitaria. Se ha preferido seguir en muchas ocasiones una línea más apofática. Independientemente del valor que cada uno pueda atribuir a estas analogías, es necesario para nosotros su conocimiento. Sin él no podemos entender un capítulo decisivo de la teología cristiana, que sigue todavía influyendo en nuestros días.

1. *Las procesiones divinas y la analogía de la mente humana. Agustín y Tomás de Aquino*

Agustín ha usado, como decimos, las comparaciones sacadas de la mente humana para iluminar el misterio la Trinidad. El obispo de Hipona no intenta llegar a Dios desde el hombre, sino penetrar en la imagen divina que el Creador ha impreso en el alma humana. De ahí, indirectamente, se saca alguna luz para acercarnos al misterio trinitario. Sin esta referencia a Gn 1,26s no se puede comprender el sentido del intento agustiniano. El alma humana, según Agustín, ha sido creada a imagen y seme-

janza de Dios, de la Trinidad en su conjunto, ya que Dios dice, según el Génesis, «hagamos al hombre a *nuestra* imagen y semejanza»[15]. En el *nuestra* se indican las tres personas. Esta imagen es muy desigual, señalará el obispo de Hipona, pero es imagen al fin[16]. En el alma humana se encuentra la tríada de la mente, el amor y el conocimiento[17]; o también de la memoria, inteligencia y voluntad[18]. La mente ha sido creada de tal manera que siempre se recuerda, entiende y ama a sí misma[19]; pero el hombre llegará a ser imagen de Dios en cuanto el alma no sólo se conozca y ame a sí misma, sino a Dios; sólo así participará de la sabiduría que es propia de Dios y de la vida divina[20]. En esta tríada el Hijo, en cuanto Logos, se relaciona con el entendimiento o el conocimiento: en el conocimiento de las cosas tenemos una palabra dentro de nosotros; diciéndola, la engendramos en nuestro interior, y no se separa de nosotros por el hecho de nacer; así, analógicamente, Dios engendra a su Verbo sin que éste se separe de él[21]. Este Verbo es igual al Padre[22].

La mente humana sólo conociéndose puede amarse a sí misma[23]. El Espíritu Santo, como en seguida veremos, se pondrá en relación con la voluntad y el amor, en cuanto éstos vienen después del conocimiento. En el uso de estas imágenes Agustín es bien consciente de que el Verbo de Dios y el nuestro no pueden compararse. La presencia de la imagen de Dios en el alma no elimina en absoluto esta diferencia fundamental[24].

15 Cf. *Trin.* VII 6,12 (266s). Le ha precedido en el subrayar este aspecto Hilario de Poitiers, *Trin.* IV 17-19; V 8-9 (CCL 62,119-122; 158-159).

16 Cf. *Trin.* IX 2,2 (294): «Nondum de supernis loquimur... sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine».

17 Cf. ib. IX 5,8 (300); IX 12,18 (309), la mente, la noticia que es su prole y su palabra, y el amor, y estos tres son una sola cosa y una sola sustancia.

18 Cf. ib. X 11,18 (330); cf. también *Conf.* XIII 11,12 (CCL 27,247), la tríada del ser, el conocimiento y la voluntad.

19 Cf. *Trin.* XIV 14,18 (445).

20 Cf. ib. XIV 12,15 (442s); también XIV 16,22 (451), la imagen ha de ser reformada por aquel que la formó; XV 20,39 (516s), la contemplación y la delectación en la Trinidad eterna ha de ser la vida del que es creado a su imagen.

21 Cf. ib. IX 7,12 (304).

22 Cf. ib. XV 14,23 (496).

23 Cf. ib. IX 3,3 (295s), la mente, en cuanto es incorpórea se conoce por sí misma.

24 Ib. XV 15-16 (497-501).

Con estos presupuestos, la teología medieval, y en particular santo Tomás, desarrollará la teología de la procesión por la vía intelectual, propia de la generación del Verbo. Acabamos de decir hace un instante que en las procesiones divinas se da una acción que no tiene un objeto exterior, sino que permanece en el mismo agente. El ejemplo más elocuente de ello es, para santo Tomás, el intelecto, cuya acción, entender, permanece en aquel que entiende[25]. La procesión del Verbo se llama generación porque se hace al modo de una acción inteligible, y la concepción del intelecto es la semejanza de la cosa inteligida; esta concepción existe en la misma naturaleza divina, porque en Dios es lo mismo entender y ser[26]. Santo Tomás aclara todavía que la procesión por la vía intelectual es según la semejanza, y puede llamarse generación en cuanto que el generante engendra a su semejante; el intelecto se pone en acto en cuanto la cosa inteligida está en él según su semejanza. Por el modo de su procesión el Hijo es semejante al Padre; por ello tiene pleno sentido el nombre de Hijo, en cuanto procede por la generación que lo hace semejante al que lo engendra. En cambio la procesión por la vía de la voluntad no se hace según la semejanza, porque no hay en la voluntad ninguna semejanza con la cosa querida; en la voluntad hay más bien un impulso y un movimiento hacia la cosa querida[27]. La procesión por la vía de la voluntad o del amor se reserva tradicionalmente al Espíritu Santo. En efecto, la palabra "espíritu" designa una especie de impulso o de movimiento, como se dice que el amor nos empuja a hacer algo. Por la razón ya explicada no nos hallamos, según santo Tomás, ante una generación, y por ello el Espíritu no puede ser llamado hijo.

A la hora de tratar del Espíritu Santo, el primer elemento con que nos encontramos en la tradición es que es «de Dios» (cf. 1 Cor 2,12)[28]. Pero no puede ser engendrado, porque de lo con-

25 *STh* I 27,1.

26 *STh* I 27,2: «La concepción del intelecto es la semejanza de la cosa inteligida; y existe en la misma naturaleza, porque en Dios es lo mismo entender y ser».

27 *STh* I 27,4. Cf. sobre este pasaje y otros paralelos, G. Emery, *La théologie trinitaire* (cf. n. 1), 84-87. Ya Agustín, *Trin.* IX 11,18 (309).

28 Ireneo, *Adv. Haer.* V 12,2: «Dios sacó de sí el Espíritu»; cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo* I, Madrid 1985, 547.

trario habría en Dios dos hijos, contra la afirmación explícita del Nuevo Testamento (cf. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9).

San Agustín unió ya a la voluntad y al amor la persona del Espíritu[29]; en la «trinidad» del amante, el amado y el amor, este último ocupa el lugar del Espíritu[30]. Algo parecido podemos decir, como ya hemos observado, de sus tríadas memoria, inteligencia y voluntad, o mente, conocimiento y amor. Cuando la mente se ama a sí misma tenemos en un primer momento la mente y el amor, pero el amor presupone el conocimiento que la mente tiene de sí misma[31]. Así ocupa el tercer lugar. Deberemos tratar de nuevo del Espíritu Santo como amor según la perspectiva agustiniana cuando veamos las características propias de cada una de las personas divinas.

Santo Tomás señala que, en la naturaleza intelectual, junto a los actos del entendimiento están los de la voluntad:

> En una naturaleza intelectual, esta acción inmanente es el acto de la inteligencia y el de la voluntad. La procesión del verbo pertenece al acto de inteligencia. Según la operación de la voluntad se encuentra en nosotros otra procesión, es decir, la procesión del amor, en cuanto el amado está en el amante, como por la concepción del verbo la cosa dicha o inteligida está en el que entiende. De ahí que, junto a la procesión del Verbo se pone en Dios otra procesión, que es la procesión del amor[32].

El intelecto y la voluntad no son en Dios cosas distintas, no obstante, como pertenece al modo de ser del amor que no proceda más que de la concepción del intelecto, ya que no puede amar con la voluntad más que lo que ha sido concebido en el intelecto, la procesión del amor se distingue en Dios de la procesión del verbo[33]. Por tanto, aunque en Dios todo se identifica con la naturaleza divina, las procesiones se distinguen por razón del orden de la una respecto de la otra, ya que la segunda procesión presupone necesariamente la primera[34]. La distinción entre las dos se funda también en la diversidad de la semejanza que se da en uno y otro caso:

> La semejanza pertenece de una manera al verbo y de otra manera al amor. Pertenece al verbo en cuanto es una cierta semejanza de la cosa inteligida, como el engendrado es la semejanza del que le engendra; pero pertenece al amor, no porque el mismo amor sea semejanza, sino en cuanto la semejanza es el principio de amar. De donde no se sigue que el amor sea engendrado, sino que lo que es engendrado es el principio del amor[35].

Por consiguiente la procesión del Espíritu Santo, según santo Tomás, ha de verse unida a la del Verbo y, a la vez, ha de ser diferenciada de ella. Éstas son las dos únicas procesiones que tienen lugar en Dios, porque sólo el entender y el amar son las acciones que se quedan en el agente. El sentir, que también tendría al parecer esta característica, no es propio de la naturaleza intelectual, y además se perfecciona por la acción del sensible en el sentido. Por ello no podemos pensar en Dios más procesiones que la del verbo y la del amor, porque Dios entiende y ama su esencia, su verdad y su bondad. Dios entiende todas las cosas con un acto simple, y con un acto simple las quiere. Por

[29] *Trin.* IX 12,17 (308): «sicut dei verbum filium esse nullus christianus dubitat, ita caritas esse spiritus sanctus»; también VI 5,7 (235s), el amor y la unidad del Padre y del Hijo.

[30] Cf. ib. IX 2,2 (294s), aunque Agustín aclara en este lugar que todavía no habla de la Trinidad divina. Pero en *Trin.* XV 3,5 (465), la misma tríada se aplica a la Trinidad: «Mediante la caridad, que en la Sagrada Escritura se dice que es Dios, se comienza a hacer presente a quien entiende también la Trinidad, aunque de modo insuficiente, por la comparación del amante, del amado y del amor». También ib. XV 6,10 (472): «Cuando se ha llegado a la caridad, que en la Sagrada Escritura se nos dice que es Dios, se ha esclarecido un poco la Trinidad, es decir, al amante, el que es amado y el amor».

[31] Ib. IX 3,3; 5,8 (296; 300s). Cf. A. Turrado, *Agustín (San)*, en *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, 15-25 (con ulterior bibliografía); J.M. Rovira Belloso, *La fe se hace teología refleja (S. Agustín)*: EstTrin 29 (1995) 419-441.

[32] *STh* I 27,3.

[33] *STh* I 27,3, ad. 3: «...nada puede ser amado por la voluntad si no ha sido concebido en el intelecto... y así, aunque en Dios sea lo mismo la voluntad y el intelecto, con todo porque está en el modo de ser del amor que no proceda más de lo que ha sido concebido por el intelecto la procesión del amor se distingue en el orden de la procesión del Verbo en Dios»; I 43,5 ad 2., el Hijo no es un Verbo cualquiera, sino «Verbum spirans amorem».

[34] Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* IV 24: «Es necesario que el Amor proceda del Verbo, porque no podríamos amar una cosa si antes no la hubiéramos concebido por nuestra inteligencia».

[35] *STh* I 27,4, ad 2; también I 30,2, ad 2. Cf. ya Agustín, *Trin.* IX 11,18 (310). Se puede ver en *STh* I II 27 sobre la relación entre el conocimiento y el amor.

ello no puede haber una procesión del Verbo *ex Verbo* ni del amor *ex amore*[36].

Como ya hemos indicado, caben valoraciones diversas de esta especulación de san Agustín y santo Tomás sobre las procesiones divinas. No se trata evidentemente de una doctrina vinculante, y no se puede decir que sea hoy muy seguida por la teología católica. Pero es necesario su conocimiento en primer lugar por su valor interno y a la vez para la comprensión de muchos aspectos de la tradición teológica occidental, que, aunque no dependan en sí mismos de esta doctrina, han sido con mucha frecuencia iluminados a partir de ella.

2. *Las procesiones divinas y el amor interpersonal Ricardo de San Víctor*

Pero la analogía con el alma humana que se conoce y ama no ha sido la única vía que se ha seguido en la historia de la teología para explicar la fecundidad de la vida divina *ad intra*. Se ha seguido también, aunque en mucha menor medida, la analogía del amor interpersonal. Agustín hablaba de los tres de la Trinidad también en analogía con el amante, el amado, y el amor mismo, aunque se refería primordialmente a la mente humana que se conoce y ama[37]. Pero no faltan algunos indicios de que también el amor interpersonal ha sido tomado en consideración, al menos indirectamente, por el doctor de Hipona[38]. Este filón ha sido seguido más decididamente por Ricardo de San Víctor (+1173), anterior en un siglo a santo Tomás. Vale la pena que nos detengamos brevemente en su obra central, *De Trinitate*, para ver otro modo de plantear el problema de la pluralidad en Dios y de la fecundidad divina *ad intra*. Aunque Ricardo no se plantea en modo tan directo como santo Tomás la

[36] Cf. *STh* I 27,5; también *Summa contra Gentiles*, IV 26.

[37] *Trin.* IX 2ss (294ss). Cf. J. Galot, *La génération éternelle du Fils*: Gr 71 (1990) 657-678.

[38] *Trin.* VIII 10,14 (290-291): «Quid amat animus in amico nisi animum? Et illic igitur tria sunt». Cf. también los pasajes citados en la n. 30. *In Joh.* XIV 9; XXXIX 5 (CCL 36, 148; 348). No olvidemos por otra parte que Agustín se ha opuesto a que se considere imagen de la Trinidad la tríada formada por el varón, la mujer y la prole: *Trin.* XII 5,5ss (359ss).

cuestión de las «procesiones», su explicación responde al mismo problema, es decir, «justificar» la existencia de una pluralidad personal en el Dios uno.

Ricardo busca iluminar con la razón el misterio en que creemos, investigar las *rationes necessariae* a partir de las cuales se puede conocer la Trinidad[39]. El punto de partida es que en Dios todo es uno, todo es simple, todos los atributos son una cosa y lo mismo, no hay más que un Sumo Bien[40]. Si en Dios hay distinción y diversidad, ésta se funda solamente en la perfección de la caridad: nada hay mejor ni más perfecto que la caridad, y por tanto ha de existir en Dios en grado máximo. La caridad esencialmente tiende al otro; por ello el amor de sí no puede ser la realización perfecta del mismo[41]. Para que haya caridad ha de haber por tanto pluralidad de personas. No se entiende el amor sin el otro, el amor es lo que establece la diversidad, en Dios mismo y en la creación[42]. Pero para que Dios pueda tener este sumo amor hace falta que haya quien sea digno de él, que sea igual a él, *condignus*. A la misma conclusión llega Ricardo partiendo de la idea de la felicidad. Ésta va unida a la caridad: «como no hay nada mejor que la caridad, nada hay más gozoso que la caridad (*sicut nihil caritate melius nihil caritate iucundius*)». Si la divinidad es la suma felicidad, hace falta la pluralidad de personas para que el amor sea gozoso, porque el que ama quiere, a su vez, ser amado por aquel a quien ama[43]. Si Dios

[39] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* prol; I,4 (SCh 63,52s; 70). Sobre la teología trinitaria de Ricardo, cf. X. Pikaza, *Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor*: EstTrin 6 (1972) 63-101; M. Schniertshauer, *Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate*, Mainz 1996; P. Cacciapuoti, *«Deus existentia amoris». Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (+1173)*, Turnhout 1998; M.D. Melone, *Lo Spirito Santo nel de Trinitate di Riccardo di San Vittore*, Roma 2001; P. Hoffmann, *Die Trinitätslehre als tragende Struktur der Fundamentaltheologie:* ZKTh 123 (2001)211-236; D.M. Coulter, *Per visibilia ad invisibilia. Theological Method in Richard of St. Victor*, Turnhout 2006. Sobre las razones necesarias cf. Schniertshauer, 88-91; éstas son tales porque se hallan en Dios mismo.

[40] Cf. Ricardo, *Trin.* II 18 (142).

[41] Ib. III,2 (168): «Nihil caritate melius, nihil caritate perfectius... Ut ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest».

[42] Cf. P. Cacciapuoti, o.c., 229-231.

[43] Ricardo, *Trin.* III 3 (172).

(el Padre) no quisiera comunicar a otro su amor y su felicidad suma sería por defecto de amor, *defectus benevolentiae*. Si no pudiera hacerlo, no sería omnipotente. Las dos cosas han de excluirse en él. La pluralidad de personas, requisito para el amor gozoso, pide que las personas sean iguales, coeternas: «la suma caridad exige la igualdad de las personas (*caritas summa exigit personarum aequalitatem*)», siempre en la unidad de la sustancia divina. De lo contrario, habría más de un Dios[44].

De la simple consideración de la pluralidad se ha de pasar a la de la Trinidad[45]. Surge efectivamente la pregunta ¿por qué no bastarían dos? La respuesta de Ricardo es que la caridad perfecta desea que el que tú amas sea amado por otro como lo amas tú[46]. Tiene que haber un *consortium amoris*, un amor en comunión. Por otra parte no soportar un *condilectus*, uno que sea amado juntamente con uno mismo, sería un signo de gran debilidad; sería señal de un amor egoísta. Pero cuando el condilecto no sólo se acepta, sino que se desea con ardor, tenemos un signo de la máxima perfección. Por ello la consumación de la caridad pide la trinidad de las personas, no podría darse si fuesen solamente dos. También la plenitud de la felicidad excluye todo defecto de la caridad. Por esta razón la *dilectio* y la *condilectio* van juntas; sólo con dos no habría quien comunicara las delicias de la caridad[47]. Sólo con un tercero se puede pasar de la caridad verdadera a la caridad consumada[48]. La *condilectio*, el amor conjunto, tiene lugar «cuando un tercero es amado con concordia (*concorditer*) por dos, es amado "socialmente" (*socialiter*); el afecto de dos se inflama en caridad en el incendio de amor de un tercero»[49]. Así con la existencia de la tercera persona se logra la caridad de la concordia y el amor solidario;

[44] Ib. III 4-7 (174-182).
[45] Ib. III 11 (190-194); cf. Schniertshauer, o.c., 129ss.
[46] Cf. Ricardo, *Trin.* III 11 (190-194).
[47] Ib. III 13-14 (196-200). Buenaventura, *Breviloquium* I 2,3: «Y por eso, para sentir de manera muy elevada y piadosa, dice que Dios se comunica de manera suma, teniendo eternamente un dilecto y un condilecto y por ello Dios es uno y trino».
[48] Cf. Ricardo, *Trin.* III 13 (198).
[49] Ib. *Trin.* III 19 (208s): «Ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur». El vocabulario de Ricardo para indicar este hecho es muy variado: «concordialis», «condelectari», «confoederatio»...; cf. Schniertshauer, o.c., 134.

éstos no se encuentran nunca solos (*concordialis caritas et consolidalis amor ubique nusquam singularis inveniatur*). Para que este amor solidario pueda tener lugar los tres han de ser iguales, coeternos, es decir, los tres han de ser Dios. El ser de los tres es común a cada uno de ellos y la vez sumamente simple, (*summe simplex esse est singulis commune*)[50].

Con esto se ha demostrado que no bastan dos personas para el perfecto amor y la perfecta felicidad. Pero ¿por qué sólo tres? ¿Por qué no se pueden multiplicar indefinidamente las personas divinas? Hemos visto ya la solución que un siglo después de Ricardo daba santo Tomás: sólo los actos de la inteligencia y de la voluntad permanecen en el agente; por ello puede haber solamente dos procesiones en Dios. Ricardo sigue otra vía: el Padre da el ser y el amor y no los recibe; el Hijo los recibe y los da; el Espíritu Santo sólo los recibe. El Padre es sólo amor gratuito, que da; el Espíritu Santo es sólo amor «debido», es decir, recibido; el Hijo, en el centro, tiene por una parte el amor debido, recibido, respecto del Padre, y el amor gratuito por otra, el amor que da, respecto del Espíritu Santo[51]. Si hubiera más personas que dieran y recibieran se produciría la confusión entre ellas, porque cada persona es lo mismo que su amor, «quaelibet persona... est idem quod amor suus»[52]. Por ello no pueden multiplicarse indefinidamente las personas divinas, porque de lo contrario les faltaría la peculiaridad personal irrepetible, no tendrían cada una de ellas un tipo de amor como característica propia y exclusiva. La diferencia del tipo de amor no lleva a una diversidad de grados entre las personas divinas, ni a que una sea mayor y otra menor. Toda la argumentación de Ricardo es para probar precisamente lo contrario. Si, según este análisis del amor, no pueden ser más de tres las personas, por las razones que ya conocemos no pueden ser tampoco menos. Tener un «condigno» es la perfección de uno, tener un "condilecto" es la perfección del uno y el otro[53]. Por ello en la procesión del Hijo se da la comunión del honor (ya que es el *condignus*), en la del Espíritu Santo la comunión del amor (por

[50] Ib. III 21-22 (212-216).
[51] Cf. ib. V 16 (344).
[52] Ib. V 20 (352).
[53] Ib. V 8; VI 6 (322; 388).

ser el *condilectus*). El Padre quiere un condigno para darle su amor y recibirlo, y quiere un "condilecto" para tener el consorcio de amor. La comunión en la majestad es la razón de la primera procesión, la del amor es la razón de la segunda[54]. El Hijo, con toda la tradición, es llamado por Ricardo *genitus*, engendrado; los mismos nombres de Padre e Hijo nos llevan de la mano a esta denominación. El Espíritu Santo, y tampoco aquí Ricardo es especialmente original, no es ni *genitus* ni *ingenitus*, ya que, por una parte, no es Hijo, pero por otra ha sido producido según la naturaleza, y por esta razón no puede ser llamado «no engendrado»[55]. Dado que el condigno, en el orden lógico, viene antes que el condilecto, la procesión del Hijo es anterior a la del Espíritu Santo[56].

Dos modos o dos intentos de aproximación al misterio de la vida interna de Dios, que han seguido y siguen teniendo influjo en la teología hasta el momento presente. Ciertamente la dirección agustiniano-tomista ha gozado en la historia de un predicamento que no podemos atribuir a la línea del amor interpersonal de Ricardo. Pero ésta ha sido revalorizada notablemente en los últimos tiempos. Deberemos volver sobre la cuestión cuando analicemos el concepto de persona. Retengamos por el momento las ideas básicas de estas dos vías, usadas en la historia, como aproximaciones al misterio inefable de la vida interna de Dios. En la fundamental inadecuación de toda explicación posible, debemos afirmar que la fecundidad *ad intra* del amor divino es un dato esencial de la concepción cristiana de Dios. Esto es lo que quieren mostrarnos los conceptos clásicos de la generación del Hijo y de la procesión o espiración del Espíritu. A ellos se llega a partir de las misiones *ad extra* con las que Dios se revela. La reflexión creyente, bajo la acción del Espíritu, ha descubierto que estas misiones temporales tienen en la misma vida inmanente de Dios su fundamento eterno.

La teología oriental no ha seguido estas analogías con la psicología humana y del amor interpersonal para iluminar el misterio de la generación y la espiración. Se ha mantenido más «apofática», por lo que respecta sobre todo a la procesión del

[54] Cf. Ib. VI 6 (386-388).
[55] Ib. VI 16 (420s).
[56] Ib. VI 6-7 (386-390).

Espíritu Santo. Juan Damasceno, que ha recogido y sistematizado la gran tradición del Oriente, ha formulado el problema de este modo: «El modo de la generación y de la procesión son incomprensibles. Sabemos que hay una diferencia entre la generación y la procesión, pero no sabemos cuál es esta diferencia»[57]. Notemos a propósito de este texto que se distingue generación (para el Hijo) y procesión (referida al Espíritu Santo); como ya hemos insinuado, no se usa el concepto genérico de procesión.

De intento ha dejado de lado en esta exposición de las procesiones divinas el tema de la procesión del Espíritu Santo del Padre y el Hijo. Los autores occidentales que hemos citado claramente la presuponen. No podía ser de otra manera. Pero estudiaremos más despacio este problema al tratar de la persona del Espíritu Santo. Entonces tendremos todos los datos para comprender la cuestión que se ha planteado en la historia en relación con la procesión del Espíritu, y los problemas ecuménicos, por desgracia aún no del todo superados, ligados a ella[58].

Las relaciones divinas

En la sistemática clásica de la teología trinitaria, después de las procesiones divinas se aborda el tema de las relaciones en Dios. Se trata, sin duda alguna, de otra de las categorías fundamentales de la doctrina acerca de la Trinidad, que ha de verse en conexión íntima con la que hasta ahora nos ha ocupado. En efecto, según la teología tradicional, las relaciones en Dios derivan de las procesiones, es decir, del hecho de que en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se da un orden en el «proceder». Ya los nombres de Padre e Hijo, como ya hemos tenido ocasión de ver, sugieren la idea de la relación. Podemos aceptar por tanto

[57] *De fide orthodoxa* I 8 (PG 94, 822); cf. también I 2 (793); I 7-8 (817-824).
[58] Enumeramos algunos textos importantes del magisterio sobre las procesiones divinas (algunos han sido ya citados al final del c. anterior, otros lo serán más adelante en relación con la cuestión específica de la procesión del Espíritu Santo): DS 850; 851, 853 (concilio II de Lión); 1300-1302; 1330-1331 (concilio de Florencia). Como ya hemos insinuado, el magisterio, al tratar de las procesiones, no se ha comprometido con ningún modelo especulativo de «explicación» de las mismas.

como punto de partida que el hecho de la generación del Hijo y la espiración del Espíritu determinan la existencia de las relaciones en Dios. Los Capadocios, Basilio y Gregorio Nacianceno, habían introducido la noción de la relación en la teología trinitaria. El Padre y el Hijo tienen la misma sustancia en cuanto son el que engendra y el que es engendrado; nombres relativos como «padre», o «hijo», o «retoño» no indican la sustancia de ningún ser, sino una relación; en el caso de Dios, la relación del Padre al Hijo y viceversa. Hay nombres que se aplican a las personas o a las cosas por sí mismas, otros que se refieren a su relación con otras; hombre, caballo, buey, pertenecen a las primeras; hijo, esclavo o amigo pertenecen a las segundas, indican solamente la relación al término al que se contraponen, como explicaba Basilio. Así hablar del padre y del «retoño» (en el ejemplo de Eunomio), no tiene por qué implicar dos sustancias, porque tanto un nombre como otro tienen solamente sentido en relación con aquel al que se contraponen en la relación[59]. La relación distingue a las personas en la unidad de la sustancia, y a la vez las une en la comunión de la divinidad[60].

1. *Las relaciones en Dios según san Agustín*

Con estos antecedentes, san Agustín ha hecho de la relación una de las piezas maestras de su teología trinitaria. Debemos notar que en su *de Trinitate* no utiliza apenas el término *relatio*[61], sino *relativum*, *relative*, y otras expresiones parecidas o

[59] Recordamos algunas de las afirmaciones fundamentales de los capadocios: Basilio, *C. Eun.* II 5 (SCh 305,22): «Padre e Hijo no designan la sustancia, sino las propiedades»; II 28 (118), la divinidad es común y entre las propiedades contamos la paternidad y la filiación. Gregorio Nacianceno, *Or.* 29,16 (SCh 250,210), Padre no es un nombre de esencia, ni de actividad, sino un nombre de relación, que indica cómo el Padre es respecto del Hijo y el Hijo respecto del Padre; cf. ib. 31,9 (290s).

[60] Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión,* Salamanca 2002, 69-70.

[61] Tal vez la única excepción en *Trin.* V 11 12 (241): «ipsa relatio non apparet in hoc nomine [Spiritus sanctus]...». Aunque es verdad que el Espíritu aparece con mucha frecuencia como el Espíritu *de* alguien; tomo esta indicación de R.J. Jenson, *Systematic Theology, Vol I. The Triune God,* New York-Oxford 1997, 148.

equivalentes como *ad aliquid*, *ad aliud*, etc. Veamos brevemente los pasos que sigue el doctor de Hipona[62]: se parte de la idea, que Agustín encuentra ya en la tradición, de la simplicidad de Dios. De ahí se puede sacar una falsa consecuencia, que daría razón a las doctrinas arrianas: dado que en Dios no puede haber accidentes, todo lo que se afirma ha de ser según la sustancia. Ahora bien, del Padre y del Hijo se predican cosas distintas. Por tanto, ya que por la simplicidad divina la diferencia no puede tener carácter accidental, la diversidad se ha de referir a la sustancia. En consecuencia, el Hijo no puede ser Dios como el Padre.

Para hacer frente a esta posible objeción, Agustín introduce una distinción que no se puede reducir a la que se da entre la sustancia y el accidente. Efectivamente, no hay accidentes en Dios, pero no todo se predica en él según la sustancia. También hay cosas que se predican *ad aliquid*, respecto de otro, en relación con otro. Según Aristóteles la categoría de la relación es accidental[63]; pero los accidentes tienen su origen en la mutabilidad, que en Dios está excluida. Por ello, al ser inmutable, lo relativo que se da en Dios no tiene carácter accidental. Se introduce así, en cuanto se aplican a Dios, un nuevo criterio de división de los predicamentos: lo que se dice *ad se*, y lo que se dice *ad aliquid*. Precisamente por ello el Padre y el Hijo son siempre tales, no hay en ellos cambio ni mutación[64]. En la suma simplicidad del ser divino hay que mantener la distinción entre lo que se dice de Dios en sí mismo y lo que se dice en relación a otro: «Por lo tanto, aunque sea diverso ser Padre y ser Hijo, no significa tener diversa sustancia; porque estas cosas no se dicen según la sustancia, sino según la relación *(relativum)*; y

[62] Cf. sobre todo *Trin.* V (CCL 50,206-227).

[63] Diferentes alusiones a las categorías aristotélicas en *Trin.* V 1,2; 7,8; 8,9 (207; 213s;215s); *Conf.* IV 16,28-29 (CCL 27,54). Cf. sobre las relaciones aristótelicas en Agustín, B. Studer, *Augustins De Trinitate,* 136-138; cf. también id., *La teologia trinitaria di Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale?* en, id. *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche,* Roma 1999, 291-310; E. Peroli, *Essere e relazione. Sulla teologia trinitaria di Agostino,* en id., *Dio, uomo e mondo,* Milano 2003, 409-475.

[64] Cf. L.F. Ladaria, *Persona y relación en el de Trinitate de san Agustín*: Miscelánea Comillas 30 (1972) 245-291, esp. 257.

este relativo no es accidente, porque no es mutable»[65]. Se habla en Dios de Padre e Hijo en términos relativos, no absolutos, y por tanto nada impide que la sustancia sea la misma, que no haya diversidad sustancial, aunque los dos no sean el mismo. Los nombres de Padre e Hijo nos hacen ver por tanto las relaciones que se establecen entre los dos, las de la paternidad y la filiación. No hay Padre más que porque hay Hijo, y viceversa. En la tradición anterior hemos encontrado ya con frecuencia este argumento.

Una dificultad mayor se le presenta a Agustín cuando tiene que tratar del Espíritu Santo. Este término no es relativo, y, por otra parte, no parece propio de ninguno, porque también el Padre y el Hijo son «espíritu» y son «santos»[66]. Pero el carácter relativo del Espíritu Santo, que no aparece en este nombre, aparece cuando se le llama «don». Ya el Nuevo Testamento nos abre el camino para usar este término (cf. Hch 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; también Jn 14,16, etc. sobre el Espíritu «dado»). Agustín puede echar mano aquí de la tradición latina anterior, en concreto de Hilario de Poitiers, que conoce y cita con elogio[67], y para quien «don» constituye en la práctica otro nombre personal del Espíritu Santo. Ahora bien, el término relativo nos obliga a hacer ver de quién es «don» el Espíritu Santo. Con matices diversos que ya conocemos, en el Nuevo Testamento el Espíritu es de Dios y es de Cristo, es dado por los dos. Por ello, y como esta relación se ha de establecer formalmente entre dos términos, el Espíritu Santo aparece como dado por el Padre y el Hijo que juntos constituyen el solo principio de la tercera persona[68].

Aunque Agustín no lo haya formulado directamente, de sus textos se desprende que la generación eterna del Hijo y la procesión del Espíritu son las que dan origen a estas relaciones. Los nombres relativos de la Escritura, por otra parte, nos hacen conocer las «procesiones» que las originan. No causa especial dificultad la generación del Hijo. La relación que se establece

[65] *Trin.* V 5,6 (211).

[66] Cf. *Trin.* V 11,12 (219s), también para lo que sigue.

[67] Cf. Hilario de Poitiers, *Trin.* II 1 (CCL 62,38), cit., aunque con modificaciones, por Agustín, *Trin.* VI 10,11 (241). En este pasaje concreto no se habla de *donum* sino de *munus*. Los términos son equivalentes.

[68] *Trin.* V 14,15 (223): «...relative ad Spiritum Sanctum, unum principium».

entre Padre e Hijo muestra este tipo de «procesión». El Espíritu Santo en cambio, que es don, no procede como nacido, sino como dado, «non quomodo natus, sed quomodo datus»[69]. El Espíritu, en cuanto «don», procede de quien lo da. Tal vez esta doctrina de las relaciones ha podido influir en la cuestión de la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo con la que ya nos hemos encontrado y a la que dedicaremos específicamente nuestra atención más adelante; tenemos aquí un ejemplo interesante de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente: si Agustín ha dicho que el Espíritu es don «económicamente», esto le lleva a decir que procede como «dado». Pero no ha podido ser consecuente hasta el final. A la generación del Hijo, según esto, debería corresponder ya en la Trinidad inmanente la «donación» del Espíritu. Pero Agustín no ha seguido este camino. Son evidentes las confusiones a que se hubiera prestado esta terminología.

En cuanto Dios es inmutable, de las relaciones mutuas se deduce la eternidad de las tres personas. Como ocurre con frecuencia en la teología trinitaria, esta cuestión es más clara en relación con el Padre y el Hijo. Si el ser del Padre es ser «padre» esta condición no se puede adquirir en un momento dado, ha de ser eterna; por tanto es eterno también el Hijo, a diferencia de lo que pensaban los arrianos. Más dificultad ofrece la eternidad del Espíritu Santo. Este nombre, como ya se ha observado, no indica relación, y el don del Espíritu a los hombres no es ciertamente *ab aeterno*. ¿Empieza a existir el Espíritu cuando es dado? Agustín encuentra la salida de esta dificultad en la distinción entre «don» y «dado» *(donatum)*. El Espíritu Santo desde siempre es «don» y es por consiguiente «donable», aunque no se pueda decir que haya sido desde siempre «dado»[70]. Por ello la tercera persona existía como las otras dos desde el principio, las relaciones intratrinitarias que se refieren a ella son también eternas y, por tanto, inmutables.

Agustín ha partido ciertamente de una fuerte acentuación de la unidad divina[71]. Pero con su doctrina de las relaciones

[69] Ib. (220): «Exit enim non quomodo natus sed quomodo datus...»

[70] Cf. *Trin.* V 15,16 (224).

[71] Cf. especialmente los tres primeros libros de *Trin.*, en los que muestra una clara tendencia a aplicar a Dios en cuanto uno (Padre, Hijo y Espíritu

logra afirmar la distinción de las personas sin que la unidad de la esencia quede afectada. Se ha de distinguir entre lo que se dice de la esencia divina y lo que se dice en particular de cada persona. Lo que se predica de la esencia divina, que es común a todas las personas, es lo que se predica *ad se*. Lo que se predica *ad aliquid*, respecto a otro, puede referirse a una relación *ad extra*, respecto de las criaturas, y entonces se afirma también de toda la Trinidad (p. ej. Dios es creador) al ser ésta un solo principio de todo lo creado. Pero puede referirse también a las relaciones *ad intra*, y entonces se afirma de una de las personas en su relación con las otras. Las afirmaciones absolutas que se hacen de cada una de las personas se refieren igualmente a las demás: así lo pide la simplicidad de la esencia divina. De lo contrario caeríamos en el triteísmo. Así el Padre es luz, como también el Hijo y el Espíritu Santo; pero los tres no son tres luces, sino una sola. Lo mismo digamos de la sabiduría, y, por último, del mismo ser divino: los tres son Dios, pero un solo Dios[72].

En todo lo que se dice de Dios *ad se*, se excluye por consiguiente el número plural. Esto no implica desconocimiento de la distinción entre el Padre el Hijo y el Espíritu Santo. Agustín se sirve, como veíamos hacía ya Tertuliano, de Jn 10,30, para mostrar a la vez la unidad y la distinción en Dios: «*Yo y el Padre somos una sola cosa... una sola cosa* según la esencia, *somos* según el relativo»[73]. El singular en Dios hace referencia a la única esencia divina. El plural está excluido en este plano, porque nos llevaría, dada la simplicidad divina, al triteísmo. Se puede referir solamente a las relaciones, que no afectan a la unidad de la esencia.

Severino Boecio, siguiendo la línea agustiniana, tendrá una afirmación muy curiosa y contundente: «la sustancia contiene la unidad; la relación multiplica la trinidad»[74]. Boecio señala además que no toda relación supone una diferencia de plano, como ocurre entre el siervo y el señor. La relación en la Trinidad es la del igual con el igual y el semejante con el semejante, del que es lo mismo que el otro[75]. En la línea agustiniana se ha movido el concilio XI de Toledo del año 675:

> Tampoco puede decirse rectamente que en un solo Dios se da la Trinidad, sino que el solo Dios es la Trinidad. Pero en los nombres relativos de las personas, el Padre se refiere al Hijo, el Hijo al Padre, el Espíritu Santo a uno y a otro. Y aunque se digan tres personas por la relación, se cree en una sola naturaleza o sustancia... Porque lo que el Padre es, no lo es con relación a sí, sino al Hijo; y lo que es el Hijo no lo es con relación a sí, sino al Padre; y de modo semejante, el Espíritu Santo o se

---

Santo) una serie de pasajes del Nuevo Testamento que claramente se refieren al Padre. Pero aun así queda del todo claro que el Padre es el principio de toda la divinidad: *Trin.* IV 20,29 (200): «...totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, principium pater est». Cf. sobre esta tendencia "unitaria", B. Studer, o.c., 186; también id. *Anstösse zu einer neuen Trinitätslehere bei Augustinus von Hippo*: Trierer Theologische Zeischrift 108 (1999) 123-138; su preocupación por asegurar la unidad de los tres no le habría permitido captar todos los matices neotestamentarios.

[72] *Trin.* VII 3,6 (254): «El Padre es luz, el Hijo es luz, el Espíritu Santo es luz; pero al mismo tiempo no son tres luces, sino una sola luz. Y así el Padre es sabiduría, el Hijo es sabiduría, el Espíritu Santo es sabiduría y al mismo tiempo no son tres sabidurías. Y porque [en Dios] es lo mismo ser que ser sabio, el Padre el Hijo y el Espíritu Santo son una sola esencia. Y en Dios no es otra cosa ser que ser Dios; por ello *el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios*». Cf. también VI 7,9 (237s), Dios es trino, pero no triple. También *De Civ. Dei* XI 10 (CCL 48,330), la Trinidad es lo que tiene excepto en lo que es relativo entre las personas. Ecos de estas ideas se encuentran en el símbolo *Quicumque* (DH 75): «Inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo, eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo... Y si embargo no son tres eternos, sino un solo eterno...»; también en el concilio XI de Toledo (DH 528).

[73] *Trin.* VII 6,12 (266); cf. otras citas del texto en V 3,4 (208) 9,10 (217); VI 2,3 (231).

[74] Boecio, *Trin.* VI (PL 64,1254s): «Pero porque ninguna relación se puede referir a uno mismo, por esta razón lo que se dice de uno mismo carece de relación; por ello el número de la Trinidad se produce por el hecho de que se predica la relación. Pero se salvaguarda la unidad en lo que se refiere a la indiferenciación de la sustancia, de la operación, o de todo aquello que se predica según uno mismo. Así pues, la sustancia contiene la unidad, la relación multiplica la Trinidad; y por ello solamente se habla singularmente y separadamente de lo que se refiere a la relación».

[75] Ib. (1255): «Ciertamente se ha de saber que la predicación relativa no siempre es tal que se refiera a una cosa diferente, como el siervo respecto del señor, que son diferentes. Pero todo igual es igual a su igual, y el semejante es semejante al semejante, y lo que es lo mismo es lo mismo que aquello de quien es lo mismo. En la Trinidad la relación es semejante. La del Padre al Hijo y de los dos al Espíritu Santo; de tal manera que es lo mismo que aquello respecto al cual es lo mismo».

refiere a sí mismo, sino relativamente al Padre y al Hijo, ya que se afirma que es el Espíritu del Padre y del Hijo (DH 528)[76].

2. *Tomás de Aquino. Las relaciones reales en Dios*

La doctrina agustiniana de las relaciones será recogida y perfeccionada por santo Tomás. El Angélico parte de que todo lo que hay en Dios es, o bien absoluto, o bien relativo[77]. Las relaciones en Dios son reales, hay una verdadera paternidad y filiación, porque de lo contrario no habría verdaderamente un Padre y un Hijo, lo cual sería la herejía de Sabelio. Las procesiones en Dios se dan en la identidad de la naturaleza; por ello el principio y aquel que procede están referidos e «inclinados» el uno al otro[78]. Hay una distinción por tanto respecto de las criaturas, que tienen relación real a Dios, pero no al revés, porque Dios las ha hecho porque ha querido[79]. La relación y la esencia en Dios son lo mismo, por la razón que ya conocemos, porque nada puede haber en Dios como un accidente en un sujeto; lo impiden su simplicidad y su inmutabilidad. La relación se distingue por tanto de la esencia sólo en cuanto en la relación se trata de la respectividad con el opuesto; ésta no se da en el nombre de la esencia[80].

Las relaciones se distinguen a su vez entre sí, y esta distinción es real; pero no se produce según la esencia, en la cual se

[76] Cf. todo el texto, DH 525-532 para la parte trinitaria. También el concilio XVI de Toledo del año 693 (DH 570), cuando se dice Hijo se muestra sin duda que tiene un Padre.

[77] *In I Sent.* d. 26,1,1. Más información sobre esta cuestión, central en el pensamiento de santo Tomás, en G. Emery, *La théologie trinitaire...*, 106-127.

[78] Cf. *STh* I 28,1. La razón formal propia de la relación, explica sto. Tomás a continuación, no se toma por la comparación respecto al sujeto en el que existe, sino según la comparación con algo exterior; cf. *STh* I 28,2.

[79] *STh* I 28,2: «in Deo non est realis relatio ad creaturas».

[80] *STh* I 28,2: «Todo lo que en las cosas creadas tiene un ser accidental, cuando se traslada a Dios tiene un ser sustancial; pues nada hay en Dios como un accidente en un sujeto, sino que todo lo que hay en Dios es su esencia. La relación que realmente existe en Dios es lo mismo que la esencia según la cosa. No difiere de ella más que según la razón de la inteligencia, en cuanto la relación lleva consigo la referencia a su opuesto, lo que no lleva consigo el nombre de la esencia».

da la suma unidad y simplicidad, sino según la relación[81]. Es la distinción de las personas la que obliga a estas precisiones, ya que de lo contrario se vería ella misma comprometida. Estas relaciones reales y distintas en Dios se fundan en su acción, que da lugar a las procesiones internas. Son, como ya sabemos, la procesión según la acción del intelecto, que es la procesión del Verbo, y la procesión según la acción de la voluntad, que es la procesión del amor, la del Espíritu Santo. En cada una de estas procesiones hallamos dos relaciones opuestas: una que es la del que procede del principio, la otra del mismo principio. Ya sabemos que la procesión del Verbo recibe el nombre de generación. La relación del principio de los seres vivientes se llama «paternidad», la del que procede del principio se llama «filiación». Son, cómo se ve, dos relaciones opuestas. La procesión del amor no tiene nombre propio. Pero la relación por parte del que es principio se llama «espiración», y la contraria, por parte del que procede del principio, es denominada de modo genérico «procesión», y también «espiración pasiva»[82]. Tenemos así, según santo Tomás, cuatro relaciones reales en Dios. Retengamos estos datos para nuestra exposición siguiente sobre el concepto de persona en Dios.

La teología de la relación en Dios nos muestra que éste existe en la plenitud de la vida y de la comunión, que el Dios uno y único es lo contrario de una mónada cerrada en sí misma. Es claro que al pensar en la relación en Dios nos vienen necesariamente a la mente nuestras múltiples relaciones humanas. Pero aunque esta analogía nos pueda ayudar, no podemos caer en un ingenuo triteísmo. En nuestra experiencia cotidiana nosotros en primer lugar somos, y después entramos en relación, por más que reconozcamos la importancia de esta última. En todo caso nuestro ser no se identifica con ninguna relación interhumana. Nuestra relación con Dios determina lo que somos, pero se trata siempre de una relación contingente, Dios nos ha creado porque ha querido, podríamos no existir. Las relaciones en Dios, dada la suma simplicidad de la esencia divina, se identifican con la esencia misma. Dios no tiene relaciones, Dios es di-

[81] Cf. *STh* I 28,3.

[82] Cf. *STh* I 28,4; también 29,4; 30,2. La doctrina no es peculiar de santo Tomás; cf. Buenaventura, *Breviloquium* I 3,4.

versidad de relaciones reales, que tienen su principio y su término en él mismo. Dios es amor, su vida es esencialmente comunicación, Dios existe sólo en las relaciones internas, y nunca fuera o al margen de ellas. No son algo «posterior» al ser divino, son eternas como lo es el mismo ser de Dios, no existe primero Dios y después sus relaciones. En virtud de esta plenitud de vida interna Dios ha podido salir de sí en la encarnación, como ha podido también llevar a cabo la creación, que recibe de la primera su pleno sentido. La realidad creada contingente, distinta de Dios, tiene su fundamento en la distinción que las relaciones significan en Dios mismo[83].

Las relaciones no contradicen la unidad divina, sino que ésta se da precisamente en las relaciones y no al margen de ellas; a su vez la oposición de las relaciones tiene sentido sólo en el ámbito de la unidad divina. El concilio de Florencia, en su Decreto para los Jacobitas, ha formulado el conocido principio: «todo [en Dios] es uno donde no se interpone la oposición de la relación (*omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*)» (DH 1330)[84]. No se trata simplemente de que las relaciones divinas se «opongan» a la unidad, como ésta no se «opone» a la trinidad de personas. Dios no sería más «trino» sin la unidad de la esencia, como no sería más «uno» si no se dieran las relaciones. También en éstas se expresa la unidad divina. Ésta no se ve menoscabada ni obstaculizada por estas relaciones mutuas que, como veremos en seguida, constituyen las personas.

[83] Cf. sobre la relación de la creación con la Trinidad, L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato-Roma, 1995, 64ss.

[84] Se suele citar a san Anselmo como precursor de esta fórmula, *De proc. Spiritus sancti*, 1 (Opera, ed. F.S. Schmitt, v. 2, 180-181): «Por lo tanto de esta manera se compensan las consecuencias de esta unidad y de esta relación, de tal manera que ni la pluralidad que sigue a la relación se traslada a aquellas cosas en las que se proclama la simplicidad de la unidad ya mencionada, ni la unidad impida la pluralidad donde se expresa la misma relación. De tal manera que ni la unidad pierda alguna vez su consecuencia, donde no obsta ninguna oposición de la relación, ni la relación pierda lo que es suyo más que donde se opone la unidad inseparable». Ni la unidad ni la distinción pueden ser afirmadas la una a costa de la otra. La formulación de Anselmo parece más completa y equilibrada que la del concilio de Florencia, aunque Anselmo haya insistido especialmente en la unidad divina. Sobre las relaciones en Dios cf. también DH 528; 570; 573.

LAS PERSONAS DIVINAS

El concepto de la relación en Dios nos lleva de la mano a la consideración del problema de las personas. Como señala W. Kasper, las relaciones contrapuestas en Dios no son más que la expresión abstracta de las tres divinas personas o hipóstasis[85]. Como hemos visto, tanto en la teología de san Agustín y de santo Tomás, como también en el concilio de Florencia (cf. DH 1330), la relación es lo que distingue en Dios; la persona es lo distinguido. Estudiamos por tanto la noción de la persona divina tratamos de ver quiénes y qué son los que están relacionados. Ambos conceptos están por ello particularmente ligados.

1. *La noción de «persona» en Agustín*

En nuestra breve historia del dogma trinitario[86] hemos visto cómo Tertuliano introduce el término en el vocabulario teológico latino, como contrapuesto a la sustancia. Con la noción de la persona, todavía no completamente elaborada, se hace referencia a la distinción en Dios. En la teología griega, alejandrina en particular, se introduce la terminología de las «tres hipóstasis»; con ella se dio lugar a dificultades y malentendidos porque pudo interpretarse en el sentido de una excesiva separación, y no simple distinción, entre los «tres». El concilio de Nicea no distingue todavía con claridad la hipóstasis de la *ousía* o esencia. En el *Tomos ad Antiochenos* (año 362) Atanasio elimina las prevenciones contra el uso de la expresión «tres hipóstasis». No es necesariamente arriana, como no es forzosamente sabeliana la fórmula «una *ousía*». Los Capadocios han basado ya su teología trinitaria en la distinción entre la *ousía* y las hipóstasis. En lugar de este último término han usado también, como equivalente, *prósopon*, tal vez más emparentado en sus orígenes con la «persona» de los latinos.

[85] Cf. *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 342.

[86] Sobre la historia del término "persona", A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, en A. Pavan-A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 1-286; id. *Persona in teologia*, Napoli 1984.

Agustín, en su *de Trinitate*, ha reflexionado ya de manera bastante refleja sobre el término «persona». Después de haberlo usado en los comienzos de la obra de modo más o menos impreciso y general, en un momento determinado de su exposición, sobre todo en el libro VII, tiene que entrar en el estudio directo de la cuestión. Los griegos hablan de una esencia *(ousía)* y tres *substantiae (hypostáseis)*, los latinos de una esencia o *substancia* y tres personas[87]. Hay que preferir en latín el término *persona* porque la *substantia*, equivalente por la etimología a «hipóstasis», se confundiría con la esencia, dado el uso habitual de estas palabras en la lengua latina. Pero esto no significa que «persona» sea un término adecuado con el que Agustín se sienta satisfecho. Se ha usado la palabra porque no se ha encontrado otra mejor. De alguna manera hay que responder a quienes nos preguntan qué son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: «Se ha dicho tres personas, no para decir esto, sino para no callar (*dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*)»[88]. Porque, en efecto, cuando nos encontramos con los tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y les llamamos personas, usamos la misma expresión que empleamos para referirnos a tres hombres, con la diferencia que hay entre los hombres y Dios. La necesidad fuerza a utilizar este término menos inadecuado que otros.

Agustín nos ha dicho ya que Padre, Hijo y Don (nombre propio del Espíritu Santo como sabemos) son términos relativos. Pero cuando decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, ¿hablamos solamente de las relaciones que les unen, lo mismo que cuando hablamos de tres amigos o tres vecinos, o decimos algo de ellos en sí mismos? O formulado de otra manera, las tres personas están en relación, pero ¿lo están por ser «personas», o por ser Padre, Hijo y Don? ¿Es «persona» un relativo? En nuestro lenguaje decimos que uno es vecino o amigo *de* otro; o, refiriéndonos a las personas divinas, hablamos del Padre *del* Hijo, del Hijo *del* Padre, o del Don *de* los dos. Con esto se muestra que usamos términos relativos. Pero cuando decimos la persona del Padre no hablamos de otra persona, sino del Padre mismo. El uso del genitivo no es el mismo en un caso y en otro. La consecuencia a que Agustín se ve forzado es que el concepto de persona no se predica en relación a otro, sino *ad se*[89]. Agustín se encuentra con una dificultad insuperable. Ha indicado antes que la pluralidad en Dios venía de la relación, y que no cabía el plural en todo lo que se dice *ad se*, en los términos absolutos aplicados a Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres dioses, ni tres sabios, ni tres luces... Ahora en cambio nos encontramos con un plural que se dice *ad se*: tres personas. Los tres están en relación en cuanto Padre, Hijo y Don[90], pero no en cuanto «personas». San Agustín no ha podido ir más allá. Ha visto claramente que el plural en Dios venía de las relaciones, pero el concepto de persona es para él un absoluto. De esta aporía no ha podido salir. Al reconocer que, además de los nombres relativos, tenemos que admitir este plural en Dios, el obispo de Hipona advierte de que esto no lleve a pensar entre los tres distancia o desemejanza; estos tres son una sola cosa[91]. Agustín no ha tratado de definir directamente la persona. Pero en este contexto señala que es «algo singular e individual (*aliquid singulare atque individuum*)»[92]. No deja de llamar la atención que use el neutro en esta aproximación a la noción. Más adelante se va a distinguir entre alguien y algo, *aliquis* y *aliquid*; en nuestro lenguaje habitual la persona es precisamente "alguien" y no "algo".

2. *De Boecio a Tomás de Aquino*

Santo Tomás será capaz de encontrar una solución la aporía de Agustín con los elementos que el mismo doctor de Hipona

[87] Cf. *Trin* VII 4,7 (CCL 50,255); también V 8,10 (217). Agustín da ya por supuesto que hay equivalencia entre los términos griegos (que no cita en el original, sino en traducción latina, *essentia, substantia*) y los latinos, «una essentia vel substantia, tres personae».

[88] *Trin.* V 9,10 (217); cf. también VII 4,7 (255); VII 6,11 (262); cf. L.F. Ladaria, *Persona y relación en el de Trinitate de san Agustín*: Miscelánea Comillas 30 (1972) 245-291, 268ss. también para lo que sigue.

[89] Cf. *Trin.* VII 6,11 (261-265), texto clave para la noción agustiniana de la persona; cf. L.F. Ladaria, *Persona y relación...*, 271ss. Parece que Agustín piensa todavía en un «ser» del Padre de algún modo anterior a su ser «Padre», y lo mismo de las otras personas; tiende a apoyar la relación sobre un absoluto, un ser de algún modo «previo» a ella. Cf. *Trin.* VII 1,2 (246-247).

[90] Cf. *Trin.* IX 1,1 (293), las tres personas están relacionadas «ad invicem».

[91] Cf. sobre todo *Trin.* VII 6,12 (262); también VIII proem. 1 (268).

[92] cf. *Trin.* VII 6,11 (263).

le ha proporcionado. Pero antes de entrar en el estudio de su pensamiento nos tenemos que detener brevemente en algunos autores que han tenido influjo en el pensamiento posterior.

Debemos mencionar ante todo a Boecio (+524), que ha proporcionado la definición de la persona que ha sido y sigue siendo punto de referencia obligado en la teología occidental: «persona est naturae rationalis individua substantia»[93], la persona es la sustancia individual de naturaleza racional. El contexto en que Boecio aborda la cuestión de la persona es cristológico, no directamente trinitario, aunque él pretende que su definición sea también válida desde el punto de vista teológico y antropológico (incluyendo también a los ángeles). El primer elemento de la definición es la "substancia", el sustrato del ser; pero ésta ha de ser individualizada, es decir, no intercambiable por otra. La naturaleza racional especifica todavía más esta individualidad: es precisamente en ella donde nosotros los hombres experimentamos la "incomunicabilidad" de cada individuo. Es necesario este elemento porque en sí misma la individualidad no es más que una concreción de la naturaleza, no nos lleva todavía al dominio de lo que entendemos normalmente por «personal»[94]. Solamente los seres racionales pueden por consiguiente ser considerados «personas», tienen la individualidad que los hace realmente irrepetibles. En este contexto Boecio no se ha planteado el aspecto relacional de la persona.

Ricardo de San Víctor ha modificado la definición boeciana. Según él la persona es la «naturae rationalis incomunicabilis existentia», la existencia incomunicable de naturaleza racional[95]. Ha eliminado la «sustancia» por la existencia, y con ello, como en seguida veremos ha acentuado el elemento relacional. Ricardo llega a esta definición sobre todo tomando en consideración las personas divinas. Nota la dificultad de aplicar a Dios la definición de la persona de Boecio: si en la definición de la persona se habla de la *substantia*, se corre el riesgo de pensar que

[93] *Liber de persona et duabus naturis* 3 (PL 64,1343).

[94] Cf. W. Kasper, *De Gott...*, 342; A. Milano, *La Trinità...* 51ss. K. Mitalaité, *Entre* persona *et* natura. *La notion de personne dans le Haut Moyen Age*: RSPhTh 89 (2005) 459-484.

[95] Ricardo de San Víctor, *Trin.* IV 23 (SCh 63,282). Una exposición detallada del concepto de persona en Ricardo se puede ver en M. Schniertshauer, o.c., 147-177.

las tres personas en Dios son tres sustancias o esencias; se caería así en el triteísmo. Utilizar el término *subsistentia*, demasiado próximo a *substantia*, puede comportar un peligro semejante[96]. Por otra parte la persona significa el *quis*, el quién, mientras que la sustancia el *quid*, el qué o qué cosa[97]. Hay una clara diferencia entre los dos planos. De ahí que se proponga la sustitución de *substantia* por *existentia*, palabra que indica la esencia, *sistere*, lo que hay en uno, y a la vez la procedencia, el *ex* del ser de cada uno[98], que determina las relaciones que se establecen entre las personas. Sólo por esto se distinguen las personas divinas, ya que tienen la misma cualidad, no hay entre ellas desemejanza ni desigualdad. En Dios hay unidad según el modo de ser, *iuxta modum essendi*, pero pluralidad según el modo de «existir», *iuxta modum existendi*[99]. La distinción entre las personas viene del origen[100]. Precisamente del diverso modo de «existir», en relación con la procedencia o no procedencia, vienen las propiedades de las personas: propio de una es ser de sí misma, común a las otras dos no ser de sí mismas. El Padre no procede de ninguno, «*ex*-siste» a partir de sí mismo, las otras dos personas proceden de él. El Hijo procede del Padre, y tiene a otro que procede de él. El Espíritu Santo procede de otro y no hay nadie que proceda de él[101]. La propiedad personal es aquello por lo que cada uno es lo que es, y por ello hay en Dios tantas personas como «existencias incomunicables»[102]. De ahí la definición de la persona divina como «la existencia incomunicable de naturaleza divina (*divinae naturae incomunicabilis existentia*)»[103]. Precisamente a partir de esta definición de la persona divina como llega Ricardo a la definición de persona en general a la que ya nos hemos referido.

[96] Ib. IV 3.4 (232-238); 21 (280). Es posible que Boecio se diera ya cuenta de estos problemas; en su *De Trinitate* (PL 64, 1247-1256), no usa apenas el término persona; habla en cambio abundantemente de la relación.

[97] Ib. IV 7 (242s). Veíamos como Agustín hablaba todavía del «aliquid» en relación con la persona (cf. el texto a que se refiere la n. 91).

[98] Ib. IV 12 (252s).

[99] Ib. IV 19 (272). Ib (270): «possunt esse plures existentiae, ubi non et nisi unitas substantiae».

[100] Ib. IV 15 (260).

[101] Cf. ib. V 13 (336).

[102] Ib. IV 17-18 (264-268).

[103] Ib. IV 22 (280s).

En la pluralidad de personas divinas se da una «concordia diferente» y una «diferencia concorde»[104]. Dado que el amor es tan determinante en el modo de explicar las procesiones, las personas divinas, a la vez que por su modo de proceder, se caracterizan por el modo de su amor, ya que uno y otro prácticamente coinciden. Cada persona es lo mismo que su amor, cada una de las personas es el sumo amor, éste común a los tres, que se distingue por la propiedad irrepetible de cada uno[105]. En el modo del amor está la distinción personal, no en la dignidad, ni en el poder. De esta manera la visión de Ricardo nos muestra cómo la persona, en su identidad y en su incomunicabilidad, es al mismo tiempo apertura en el amor. Más aún, es su amor irrepetible el que determina su irrepetibilidad personal. Se trata sin duda de una intuición muy rica: lo irrepetible de cada uno es el modo como sale de sí en el amor, el modo, podríamos decir, como se relaciona con los otros; éste es el elemento «incomunicable» más que la sustancia. Esto vale ante todo para Ricardo en relación con las personas divinas, pero podemos pensar que, con las debidas diferencias, también podemos aplicar el principio a los hombres. En la cualidad del amor se determina lo que somos. Agustín, en otro contexto, había formulado ya algo parecido[106]. En Dios hay un solo amor, pero distinto en cada una de las personas[107].

En el recibir y el dar el amor, el Hijo expresa la imagen del Padre, que es el que da el amor originariamente. No así el Espíritu Santo, que, según Ricardo, no da el amor en la vida divina *ad intra*. Por ello el Hijo es verbo, sabiduría, porque por él tenemos noticia del Padre, fuente de la sabiduría; por medio del Hijo se manifiesta la gloria paterna[108]. En el Hijo aparece la gloria del Padre, «cuán grande sea, dado que quiso y pudo tener un Hijo tal, igual a él en todo»[109]. Al Espíritu Santo se le atri-

[104] Ib. V 14 (338).

[105] Ib. V 20 (352): «Ninguna otra cosa es allí esta persona sino el sumo amor que se distingue a partir de esta característica principal... Para cada uno de estos tres por tanto será lo mismo su persona que su amor... Cada persona es lo mismo que su amor».

[106] Cf. *In I Ep. Joh.* 2,14 (PL 35,1997).

[107] Ricardo, *Trin.* V 23 (360).

[108] Ib. VI 12 (404-406); cf. Agustín, *Trin.* VI 2,3 (230-231), el Hijo es verbo, imagen, todos nombres relativos en referencia al Padre.

[109] Ricardo, *Trin.* VI 13 (410).

buye propiamente este nombre, que de suyo conviene también al Padre y al Hijo, porque es el que santifica, es el amor que es común a los dos. El Espíritu Santo es dado al hombre cuando el amor de la deidad es inspirado en el corazón humano (cf. Rom 5,5); «en cuanto devolvemos a nuestro creador el amor debido, somos configurados según la propiedad del Espíritu Santo»[110]. Las personas se distinguen por el amor con el que están unidas. Con ello se muestra que la unidad y la distinción en Dios no se oponen entre sí.

3. *Tomás de Aquino: la persona como relación subsistente*

Nos tenemos que detener especialmente en santo Tomás, porque su definición de la persona divina como relación subsistente ha de ser considerada como especialmente acertada. Él ha sido capaz de resolver la aporía agustiniana a la que ya nos referíamos. Tomás acepta sustancialmente la definición boeciana de la persona, que es aplicable a todos los seres racionales[111]. Pero es bien consciente de que el término no se aplica a Dios como a las criaturas, sino de manera más excelente; más aún, ya que el nombre de persona indica la dignidad que significa «subsistir en la naturaleza racional», conviene especialmente a Dios, dada la mayor dignidad de su naturaleza. A Dios se aplica este nombre de manera más excelente que a las criaturas[112]. Tomás pasa revista a los elementos de la definición boeciana para aplicarlos a Dios. La naturaleza racional significa en Dios simplemente naturaleza intelectual, ya que en él la razón no implica

[110] Ib. VI 14 (412s); cf. VI 10 (398s).

[111] Cf. *STh* I 29,1. Los individuos racionales, las personas, se caracterizan por tener dominio de sus acciones, por obrar por sí y no por otros.

[112] Cf. *STh.* I 29,3; notemos que en este pasaje de la substantia de Boecio se pasa al *subsistere.* En *Pot.* 9,4, se define la persona en general como «substantia individua rationalis naturae... id est incommunicabilis et ab aliis distincta». Consecuentemente la persona en Dios se define como «subsistens distinctum in natura divina», y también como «distinctum relatione subsistens in essentia divina». Cf. F. Franco, *La comunione delle persone nella riflessione trinitaria della «Summa theologiae»*: Ricerche Teologiche 8 (1997) 271-301; G. Emery, *La théologie trinitaire* (cf. n. 1), esp. 141-148, además de la bibliografía indicada en dicha nota.

un discurso. El principio de individuación en Dios no puede ser la materia; por ello «individuo» en Dios quiere decir incomunicable. La *substantia* conviene a Dios en cuanto significa existir por sí mismo[113].

Pero el paso decisivo para la teología trinitaria de santo Tomás se da cuando se pregunta si el nombre de persona significa la relación[114]. Tomás es bien consciente de la dificultad que se presenta: el término en cuestión se predica en plural de tres, y no se dice *ad aliquid*, como ya observaba san Agustín, sino *ad se*; y ello parece contradictorio. Por ello algunos han pensado que el nombre significa la esencia divina. Pero no puede ser así, porque en este caso hablar de tres personas daría ocasión a las calumnias de los herejes que precisamente el uso del vocablo ha pretendido evitar.

Para proponer su solución, santo Tomás se va a centrar en lo que es peculiar de las personas divinas. Partiendo de la definición de Boecio se pregunta qué es el individuo: es aquello que es indistinto en sí, distinto de los otros. En cualquier naturaleza la persona es lo que es distinto «en aquella naturaleza». Así, en el caso de los hombres, la carne, los huesos, el alma, pertenecen a la definición de la persona *humana,* si bien no pertenecen a la definición de la persona en general, porque son principios que dan al hombre su individualidad. Pero en Dios la distinción se hace por las relaciones; a ellas habrá que acudir para encontrar la noción de persona *divina:*

> La distinción en Dios se hace sólo según las relaciones de origen... Pero la relación en Dios no es como un accidente inherente a un sujeto, sino que es la misma esencia divina: de donde se sigue que es subsistente, como subsiste la esencia divina. Por tanto, como la deidad es Dios, así la paternidad divina es Dios Padre, que es una persona divina. Así pues, la persona divina significa la relación en tanto que subsistente. Es decir, significa la relación por el modo de esta sustancia que es la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque el subsistente en la

[113] Cf. *STh* I 29,3 ad 4. Tomás, a diferencia de Ricardo, dará más importancia a la relación que al origen en la definición de la persona divina.

[114] *STh* I 29,4: «Utrum hoc nomen persona significet relationem». A este artículo nos referimos a continuación.

> naturaleza divina no es otra cosa más que la misma naturaleza divina[115].

La noción de persona no es equívoca, pero no es tampoco unívoca. La relación subsistente define la persona divina, pero no la humana o la angélica porque la relación no determina la individualidad en estas naturalezas, como vemos que ocurre en Dios. En Dios la sustancia individual, es decir, distinta e incomunicable (inintercambiable, irreemplazable) es la relación. Santo Tomás precisará todavía que el nombre de persona se dice *ad se* porque significa la relación no por el modo de la relación, sino a la manera de la sustancia[116]. La persona es la relación en cuanto que ésta subsiste. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que no son sino en cuanto están en relación, subsisten. Por todo cuanto acabamos de decir, en lo divino mucho más que en lo humano, el concepto de persona significa la autodonación, significa la apertura. Las personas divinas se distinguen en tanto que se relacionan. La distinción no es por tanto separación sino relación, y el ser irrepetible no es cerrazón ni aislamiento, sino donación. Las personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo son en cuanto se relacionan. La unidad divina no es la unidad del solitario, sino la de la comunión perfecta. En el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no hay un sustrato «previo» a este ser donación. Las personas divinas no son «antes» de entrar en relación, sino que son en cuanto se relacionan.

Hemos seguido en nuestra exposición de este tema el orden tradicional, que es el de santo Tomás: de las procesiones a las relaciones, y de éstas a las personas. Éste sería el orden de nuestro conocimiento, a partir de las misiones divinas. Pero esto no quiere decir que sea el orden del «ser». ¿Es primero la persona o la relación? Primero naturalmente no en el orden cronológico, sino lógico. Más bien parece que hay que pensar que las relaciones se establecen porque hay personas, éstas serían lo primero; precisamente porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tales están relacionados, y no al revés. Lo concreto ha de

[115] *STh* I 29,4, corpus; cf. también ib. 34,2; 40,2; 42,4: «Eadem essentia quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio». Sobre la noción de la persona y la teología trinitaria de Tomás, cf. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie,* Freiburg-Basel-Wien 1997, 111-126.

[116] *STh* I 29,4 ad 1.

preceder a lo abstracto[117]. El uso de la categoría de la relación ha ayudado a mantener la distinción personal afirmando a la vez la unidad de la esencia. Pero el punto de partida de santo Tomás en su doctrina trinitaria es la persona del Padre, no la esencia divina[118].

Afirmar tres personas en Dios no significa multiplicar la esencia divina. Lo único que se distingue en Dios es lo que se contrapone *ad invicem*. No se distinguen realmente, p. ej., la sabiduría y la bondad[119]. Sólo a causa de las relaciones puede hablarse de distinción en Dios. Esto lleva a la cuestión de las «tres» personas. Siendo cuatro las relaciones, Tomás se pregunta por qué son sólo tres las personas. Las relaciones constituyen las personas, decíamos, en cuanto son realmente distintas. Esta distinción real que se produce entre las relaciones es en razón de la oposición relativa. La paternidad y la filiación no ofrecen dificultad. Son relaciones opuestas y por tanto pertenecen a dos personas. La espiración (activa) pertenece al Padre y al Hijo, pero no tiene ninguna oposición relativa ni a la paternidad ni a la filiación. No se separa de la persona del Padre y del Hijo, conviene a los dos. No distingue al Padre y al Hijo porque no se "opone" ni al ser Padre ni al ser Hijo. La procesión (espiración pasiva) conviene a la otra persona, al Espíritu Santo; esta relación se opone a la espiración activa. Pertenece por tanto a otra persona, que procede a la manera del amor. Las personas son sólo tres porque la espiración (activa) no es una propiedad exclusiva, al no convenir a una sola persona. Por ello hay cuatro relaciones, pero sólo tres personas; sólo tres de estas cuatro relaciones son «subsistentes»: la paternidad que es la persona del Padre, la filiación que es la persona del Hijo, la procesión que es la persona del Espíritu Santo[120].

La pluralidad de personas es la razón por la cual para Tomás Dios no es solitario. Ya los Padres han insistido sobre este particular[121]. Aunque los ángeles y los santos estuvieran con él, Dios sería solitario si no existiera la pluralidad de personas, porque la soledad no se elimina por la asociación de alguien de una naturaleza extraña[122]. También se dice que un hombre está solo en un jardín, aunque haya animales y plantas (cf. Gn 2,18ss). La doctrina de las personas y las relaciones de Santo Tomás no es una especulación abstracta, preocupada sólo por la coherencia lógica. Muestra la plenitud de la vida en Dios, incompatible con la soledad. Da la impresión, aunque Tomás no lo diga, de que la soledad en Dios connotaría imperfección. En la plenitud de la vida trinitaria las tres personas se «acompañan» mutuamente. La idea de la comunión interpersonal en Dios parece estar aquí presente, aunque ciertamente de un modo velado.

Las personas no se diferencian de la esencia divina según la cosa misma, *secundum rem*. Es siempre la noción de la simplicidad divina la que se opone a una tal diferenciación. Las relaciones en Dios no son accidentes, y por tanto se han de identificar con la esencia, aunque las personas se distingan unas de otras de manera real. La relación, comparada con la esencia divina, no difiere en la cosa, sino que hay solamente distinción de razón. Pero en cuanto la relación se compara con la relación opuesta, a causa de la oposición mutua se da una diferencia real. En virtud de ella se puede (y se debe) afirmar de cada una de las personas algunas cosas que se niegan de las otras[123]. De lo contrario no sería real la distinción entre las personas, se caería en el sabelianismo. Por esta misma razón tiene sentido la fórmula trinitaria habitual de una esencia que es de tres personas, o tres personas de la misma esencia, porque en Dios no se multiplica la esencia si se multiplican las personas[124].

[117] Cf. W. Kasper, *Der Gott...* 343; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956, 84: «...saint Thomas concède que, si on considère la relation comme relation elle suit l'hypostase»; cf. ib. 92, con cita de *In I Sent.* d. 23, a.3.

[118] Cf. Malet, o.c., 87; Greshake, o.c., 110s. Cf. entre otros lugares *STh* I 33,1; 39,8, el Padre es el «principio que no viene del principio».

[119] Cf. *STh* I 30,1.

[120] Cf. *STh* I 30,2.

[121] Cf. Hilario de Poitiers, *Trin.* IX 36 (CCL 62A,410): «(Deus)... neque in solitudine neque in diversitate consistit».

[122] *STh* I 31,3: «Aunque los ángeles y las almas santas siempre estén con Dios, no obstante, si no hubiera en Dios pluralidad de personas se seguiría que Dios sería solo o solitario. Pues no se elimina la soledad con la asociación de alguien que es de una naturaleza extraña... La asociación con los ángeles y las almas no excluye en Dios la soledad absoluta».

[123] Cf. *STh* I 39,1.

[124] *STh* I 39,2: «Quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus una essentia esse trium personarum, et tres personae unius essentiae». Se ha de preferir esta fórmula a «tres personae ex eadem essentia»,

Las personas por otra parte se identifican con la relación[125]. Y en virtud de esta misma se distingue cada una de ellas de las otras. En este sentido, se dice mejor que las personas se distinguen por la relación que por el origen. Porque este segundo, desde el punto de vista activo, significa que alguno procede de una persona subsistente, es decir, de algún modo la presupone como ya constituida. Igualmente, desde el punto de vista pasivo, significa el camino que lleva a la persona subsistente, pero no la constituye todavía. Siguiendo este principio, piensa santo Tomás que más que decir *generans* y *genitus*, el que engendra y el engendrado, conviene hablar de Padre e Hijo, porque estos nombres indican la relación; y sólo la relación, y no el origen, constituye y distingue la persona[126]. Hay que tener presente por otra parte que la relación no sólo distingue a las personas, también las une; la «oposición» entre ellas ha de entenderse como reciprocidad[127].

4. *Personas, propiedades, apropiaciones*

Las personas, constituidas por las relaciones opuestas, se distinguen también por sus «propiedades» o «nociones»[128]. La noción es el modo de conocer la divina persona. Nosotros no podemos captar la simplicidad divina; tenemos que nombrar a Dios según lo que aprehendemos, es decir, según lo que encontramos en las cosas sensibles de las que recibimos el conocimiento. Para hablar de ellas, en el caso de las formas simples,

porque con el *ex*, que significa procedencia, se podría pensar que una cosa es la persona y otra la esencia de la cual procedería.

[125] Cf. *STh* I 30,2; 40,1: «La relación, en cuanto es una cierta cosa en Dios, es la misma esencia. La esencia por otra parte es lo mismo que la persona... Es preciso por consiguiente que la relación sea lo mismo que la persona».

[126] *STh* I 40,2 ad 2: «Las personas divinas no se distinguen en el ser en el que subsisten ni en ningún otro absoluto, sino sólo en cuanto se dicen respecto de otro. De donde es suficiente la relación para la distinción entre ellas»; cf. el resto del art.; también I 33,2. Buenaventura ha seguido una línea algo distinta, que pone el acento más en la procesión; cf. p. ej., *In Sent.* I d. 27,q.2; *Breviloquium* I 4,6.

[127] Cf. F. Bourassa, *La Trinità*, en K.H. Neufeld (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 337-372, 351.

[128] Cf. *STh* I 32,2-3.

usamos nombres abstractos, usamos nombres concretos para hablar de las cosas subsistentes. En razón de la simplicidad de Dios, nos referimos a él usando también nombres abstractos. Hace falta que los usemos para mostrar con ellos la distinción de las personas, como respondemos que son una sola cosa por la esencia o la divinidad. Por ello hay propiedades y nociones abstractas, como la paternidad y la filiación. La esencia en Dios es el qué cosa, el *quid*, la persona es el quién, el *quis*, la propiedad *por qué cosa*[129].

Las propiedades concretas de las personas se deducen de las relaciones de origen en virtud de las cuales aquéllas se multiplican. El Padre no puede darse a conocer por venir de otro, pero otros vienen de él. Por ello le pertenece la innascibilidad y la paternidad; de las dos nociones esta última es la que más propiamente lo caracteriza. El Hijo viene del Padre: la propiedad o noción que lo caracteriza es la filiación. Al Padre y al Hijo juntos pertenece la espiración común (activa), al Espíritu Santo la procesión. Tenemos así cinco «nociones», de las cuales una es común a dos personas, la espiración, común al Padre y al Hijo. Por ello esta noción no puede ser llamada en rigor una "propiedad". Estas nociones o propiedades son, como su mismo nombre indica propias de las personas. Igualmente hay que señalar que de de estas cinco nociones solamente tres, la paternidad, la filiación y la procesión son constitutivas de las personas. Por ello sólo a ellas correspondería en rigor el nombre de "propiedades". Estas nociones o propiedades son, como su mismo nombre indica, propias de las personas. Los actos nocionales, que corresponden a estas nociones o propiedades, se han de atribuir por consiguiente a las diversas personas[130]. Estas nociones divinas se refieren todas a la vida intratrinitaria.

Junto a las nociones o propiedades debemos considerar el concepto de las apropiaciones. Nos hemos encontrado ya con

[129] *STh* I 32,2: «...et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatae, ut paternitas et filiatio. Essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis, proprietas autem ut quo».

[130] Cf. *STh* I 41,1; cf. también I 41,3. Buenaventura, *Breviloquium* I 3,1: «Para la inteligencia sana de esta fe (de la Trinidad) la doctrina sacra enseña que en Dios hay dos emanaciones (procesiones), tres hipóstasis, cuatro relaciones, cinco nociones y... solamente tres propiedades personales»; cf. también ib. 3,2ss.

ellas al comienzo de nuestra exposición, cuando nos referíamos al problema de la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Se habla por apropiación cuando las propiedades esenciales, que de suyo convienen a toda la Trinidad, se aplican a una determinada persona debido al modo como esta persona se manifiesta. También en los atributos esenciales divinos, los que corresponden a toda la Trinidad, encontramos una manifestación de las personas. Estas manifestaciones constituyen, según Tomás de Aquino, las «apropiaciones»[131]. Buenaventura, de manera semejante, señala que las apropiaciones llevan al conocimiento de las personas, aunque esto no significa que los atributos que se les apropian pasen a ser propios de cada una de ellas[132]. Pero con todo, en el recto uso de las apropiaciones, hay una cierta afinidad entre el atributo que se apropia y la persona a la cual es apropiado. Éste se ve en relación con lo que es propio de la persona. No es sólo que se atribuya a una de ellas lo que es propio de las tres.

Ya en la Escritura podemos hallar ejemplos de las "apropiaciones", p. ej. en 1 Cor 13,13; nadie pensará, p. ej., que sólo al Padre corresponda el amor. Tal vez uno de los ejemplos más claros de las apropiaciones lo tenemos en el comienzo del Credo, cuando llamamos a Dios Padre, «todopoderoso, creador del cielo y de la tierra». Ciertamente estos nombres convienen también al Hijo y al Espíritu Santo. Los tres son omnipotentes, y no obstante hay en Dios una sola omnipotencia. Las tres personas además son un solo principio de la creación (cf. DH 800; 851, etc.). Pero no hay duda de que al Padre, en cuanto es el principio en la Trinidad, conviene especialmente el ser principio también respecto de las criaturas, aunque en ningún momento lo sea sin las otras dos personas. Santo Tomás, entre otros ejemplos, señala la apropiación de la potencia al Padre, de la sabiduría al Hijo, y de la bondad al Espíritu

[131] Cf. *STh* I 39,7. Sto. Tomás nota que a través de las criaturas se puede llegar al conocimiento de las propiedades esenciales de Dios, pero no de las personas. Pero así como nos servimos de los vestigios que Dios ha dejado en las criaturas para la manifestación de las personas, también nos servimos de los atributos esenciales para este fin. Las apropiaciones presuponen por tanto la fe en la Trinidad y el conocimiento de lo que es propio de cada una de las personas divinas.

[132] Cf. *Breviloquium* I 6,1.

Santo. No se trata de que cada una de las personas posea en exclusiva estas cualidades que especialmente se le atribuyen. Y no obstante no hay duda de que convienen especialmente a la persona a la que se atribuyen: al Padre la potencia por la razón ya indicada; al Hijo la sabiduría (cf. 1 Cor 1, 24.30), en cuanto Logos o razón del universo; al Espíritu la bondad, en cuanto relacionada con el amor[133]; veíamos que ya los Padres hablaban del Espíritu como la causa perfeccionante de todas las cosas; podemos pensar que al perfeccionarlas les confiere la bondad.

El uso de las apropiaciones tiene sin duda una base bíblica y de tradición y es frecuente en la liturgia y en la teología. Pero es legítima la pregunta de si su ámbito es tan amplio como se ha pensado en ciertas épocas de la historia de la teología, o si hay que dejar más espacio a lo específico y propio de cada una de las personas en lo que respecta a la actuación divina *ad extra*, en la creación y en la salvación. El principio según el cual todas las actuaciones divinas hacia el mundo son comunes a toda la Trinidad, no tiene que hacernos olvidar que ésta, que es ciertamente un solo principio, es a su vez un principio que contiene en sí mismo la distinción. Dado que la actuación salvífica ha de reflejar de algún modo el ser mismo de Dios, caben perfectamente las relaciones propias del cristiano con cada una de las personas divinas. Esto puede también valer para la creación, obra ciertamente de las tres personas; pero en el Nuevo Testamento hallamos ya la diferencia entre la acción del Padre como origen último de todo y la del Hijo como mediador (cf. sobre todo 1 Cor 8,6; también Jn 1,3.10; Col 1,15s; Heb 1,2). Muy pronto, como hemos visto ya en nuestro recorrido histórico, se ha hablado también del Espíritu Santo *en* el que todo existe[134]. De este modo se ve ya reflejada en la obra creadora, orientada hacia la salvación en Cristo, la unidad y distinción de la Trinidad que quiere incorporar a los hombres a su vida divina. Se

[133] Cf. *STh* I 39,8. Cf. los otros ejemplos que se señalan en el mismo artículo. Coinciden en parte con los que señala Buenaventura, *Breviloquium* I 6,1ss; cf. ya estos ejemplos en Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* I d. 32; 34, 3-4. Cf. para más información, Emery, o.c., 370-398; R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas,* Salamanca 2005, 601-210; R.J. Wozniak, *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teologia trinitaria de san Buenaventura,* Pamplona 2007, 140-145.

[134] Cf. CEC, 258.

puede por tanto pensar que esta actuación diferenciada de las personas es un reflejo de la distinción intradivina, y que en ella se está ya de algún modo prefigurando la intervención propia de cada una de las personas en la historia de la salvación que en la misión por parte del Padre del Hijo y el Espíritu alcanzará su expresión máxima[135]. Naturalmente con estas consideraciones no se pone en duda en absoluto la legitimidad y aún la necesidad del concepto de la apropiación y del uso de la misma, sino sólo alguna de sus aplicaciones en la historia de la teología. La unidad de la Trinidad en la acción creadora y santificadora no tiene por qué impedir que la distinción de las personas en el seno de la Trinidad se refleje también en la actuación hacia el exterior. Más bien hay que pensar que si la creación, y consiguientemente la actuación divina *ad extra*, es sólo posible porque Dios es trino, esta dimensión deberá reflejarse en todas sus actuaciones, aunque esto no signifique en todas ellas podamos ver una revelación de la Trinidad[136]. Las apropiaciones presuponen el conocimiento de la Trinidad y son un camino para la mayor profundización en el mismo.

[135] Santo Tomás en el lugar citado en la nota 133 considera que el uso diversificado de las preposiciones *ex*, *per* e *in* es sólo apropiado a cada una de las personas. Pero en otros momentos parece diferenciar la actuación de las personas en la unidad de la acción divina; cf. *STh.* I 43,5 ad 3. Notemos que en el concilio II de Lión, como en su momento observábamos, se usan las tres preposiciones referidas indistintamente a toda la Trinidad (DS 851). Pero hemos visto que no ha sido éste el uso en los estadios anteriores de la tradición. Pensar en un uso apropiado de estas preposiciones constituye un modo de relacionarlas con lo que las personas divinas son en sí mismas.

[136] Debemos tomar nota en este contexto de la nueva aproximación al concepto de las apropiaciones propuesta por G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 214-216 (que parece inspirada en parte en H.U. von Balthasar, *Theologik II. Die Wahrheit Gotes*, Einsiedeln 1985, 128), donde en lugar del concepto clásico que parte de la atribución a una persona de lo que es común a las tres, se propone el camino inverso: a partir de la unidad pericorética entre las personas (cf. el apartado siguiente), cada una de ellas tiene sus propiedades en común con las demás, y por ello lo que es propio de cada persona se hace propio de la comunión divina, o de la esencia divina: así Dios es omnipotente porque existe el Padre en cuyo don todo se funda, Dios es verdad y amor redentor porque existe el Hijo, etc. Creo que este camino podría verse tal vez como un complemento, más que como una alternativa al tradicional, si la unidad y la distinción en Dios han de verse como igualmente primarias y originales. El Padre da realmente al Hijo todo lo que es (y ambos al Espíritu Santo), excepto la paternidad (y la filiación), y en este sentido no está fuera de lugar el discurso de las propiedades comunes a las tres personas, aunque poseídas por cada una según su especificidad personal. El Padre comunica al Hijo y con éste al Espíritu Santo la esencia o sustancia divina, que por ello las tres personas poseen. Es claro que, si como veremos más adelante, se cuestiona el concepto de las relaciones de origen y de las «procesiones» en Dios, el problema de la unidad divina y por consiguiente el de la esencia se plantea de otro modo. Cf. el cap. siguiente.

5. *La mutua inhabitación de las personas*

Una última noción teológica importante, muy revalorizada últimamente, es la de la *perichoresis* o *circumincessio*. Se indica con estas expresiones que las personas divinas no son sólo en relación con las otras, sino también que están en las otras, que no se da entre ellas solamente un *esse ad*, la relación al otro, sino también un *esse in*, estar en el otro. La base de esta doctrina se encuentra en el Nuevo Testamento, y en concreto en algunas palabras de Jesús que encontramos el evangelio de Juan: «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14,10s); «Así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38);«Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti» (Jn 17,21). Estas expresiones han dado lugar al desarrollo de la idea de la mutua «inhabitación» del Padre y del Hijo, que se ha enriquecido en tiempos posteriores con la explícita mención del Espíritu Santo.

La mutua inhabitación del Padre y el Hijo es expresión de la unidad de «potencia y espíritu», según el apologeta Atenágoras: «estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo por la unidad de la potencia y del espíritu»[137]. Dionisio Romano ve en la inhabitación mutua de las tres personas divinas la garantía de la Trinidad que se reúne en la monarquía del Padre (cf. DH 112). Hilario de Poitiers (citado en este contexto por santo Tomás[138] y con mucha frecuencia por los modernos), se ha basado en la inhabitación mutua para mostrar la unidad de la naturaleza del Padre y el Hijo y la perfecta generación del segundo a partir del primero:

[137] Cf. *Leg. pro Chris.* 10 (BAC 116,660); el contexto es el de la generación del Verbo.

[138] Cf. *STh* I 42,5.

No hay división ni separación, porque cada uno está en el otro y en el Hijo habita toda la plenitud de la divinidad[139].

Lo que está en el Padre está en el Hijo, lo que está en el ingenerado está en el unigénito... No es que los dos sean el mismo, sino que el uno está en el otro, y no hay en uno y otro una cosa distinta. El Padre está en el Hijo porque el Hijo ha nacido de él, el Hijo está en el Padre, porque de ningún otro tiene el ser Hijo... Así están el uno en el otro, porque así como todo es perfecto en el Padre ingenerado lo es también en el Hijo unigénito[140].

Aquel en quien está Dios es Dios. Porque Dios no habita en una naturaleza distinta y ajena a él mismo[141].

Juan Damasceno será el primero en usar en este sentido trinitario la palabra *perichoresis*, que se convertirá en término técnico, para expresar esta realidad sobre la que la teología había reflexionado desde tiempos antiguos[142]. La unidad de la esencia divina lleva a esta inhabitación de las personas, a la presencia de las unas en las otras. «La circumincesión tiene lugar sin confusión pues [las personas divinas] no se fusionan ni se mezclan, sino que se poseen las unas a las otras»[143]. En latín se hablará de *circumincessio*, que se convierte a veces en *circuminsessio* o *cir-*

[139] *Trin.* II 11 (CCL 62,48)

[140] *Ib.* III 4 (75).

[141] Ib. IV 40 (145); cf. también V 37-38 (192-193); VII 31.33 (298.300); Hilario ha hecho también alguna alusión a la inhabitación del Espíritu Santo en el Padre, *Trin.* XII 55 (625): «Es tuyo lo que te penetra y no te es ajeno lo que te penetra...»; Basilio de Cesarea, *de Sp. sancto*, 18,45 (SCh 17bis,406); Agustín, *Trin.* IX 5,8 (300), sobre la inhabitación mutua de la mente, la noticia y el amor.

[142] Cf. p. ej. *De fide orthod.* I 8(PG 94, 829), entre otros lugares. La divinidad es indivisa en los tres, como si hubiera tres soles cada no en los otros habría una sola luz. Cf. S. del Cura, *Perikhóresis*, en *Enciclopedia teológica. El Dios Cristiano,* 1086-1094. La expresión empezó a usarse en cristología para hablar de la unidad de Cristo en sus dos naturalezas: cf. Gregorio Nacianceno, *Ep.* 101 (PG 37,181), aunque emplea la forma verbal. También el Damasceno usa el término en este sentido; cf. III 4.7 (1000.1012). Cf. para todo el conjunto de la temática, E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et comunion,* Paris 2005; C.L. Rossetti, *La perichoresi: una chiave della teologia católica. A proposito della recente riflessione trinitaria:* Lat 72 (2006) 553-575.

[143] Juan Damasceno, *De fide ortodoxa* I 14 (860); las huellas del lenguaje cristológico, en concreto del concilio de Calcedonia, son evidentes; III 5

cumsessio. El uso de estos términos es mucho más tardío, viene de la traducción latina del Damasceno (mitad del s. XII). San Buenaventura usa ya la terminología de la *circumincessio,* y si duda contribuyó a que se generalizase en la teología latina Para el maestro franciscano la circumincesión significa la perfecta unidad de la esencia en la distinción de las personas[144]. No usa en cambio esta terminología santo Tomás, que por supuesto habla de la cuestión: la inmanencia mutua de las personas viene en primer lugar de la unidad de la esencia y del hecho de que cada persona se identifique con ésta; esto hace que el Padre esté en el Hijo y viceversa. A la vez en virtud de las relaciones, cada uno está en su opuesto de una manera relativa según el intelecto. A esto añade que la procesión del Verbo inteligible no es *ad extra*, sino que permanece en el que lo dice; igualmente lo que es dicho por el Verbo se contiene en éste. Lo mismo se puede decir del Espíritu Santo[145].

El concilio de Florencia considera la *perichoresis* como la consecuencia de la unidad de la esencia divina: «A causa de esta unidad el Padre está todo entero en el Hijo, todo entero en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo entero en el Padre, todo entero en el Hijo» (DH 1331)[146].

Tanto en el uso cristológico como en el trinitario la circumincesión sirve para expresar la unidad en la diversidad. Con

(1001): «Las tres hipóstasis, en virtud de su unidad natural y de la circumincesión de cada una en las otras son y son llamadas un solo Dios». El contexto es también cristológico.

[144] Cf. *In I Sent.* d. 19, a.1,3. También *Itinerarium mentis in Deum,* VI 2, la circumincesión es la consecuencia de la comunicación, la consustancialidad, la igualdad y la coeternidad de las personas, y a la vez en virtud de ella cada persona obra con las demás. Cf. E. Durand, *La périchorèse des personnes divines,* 160-163.

[145] Cf. *STh* I 42,5; también ib.39,2, donde Tomás ve expresada implícitamente en la Escritura la fórmula «tres personae unius essentiae» en los textos de Jn 10,30, «el Padre y yo somos una sola cosa», y también Jn 10,38 (cf. Jn 14,10), «el Padre está en mí y yo en el Padre». Parece que la perichoresis equivale por tanto a la unidad de esencia, no es una simple consecuencia de ella, como ocurre en otros pasajes. Cf. también *In Ioh.* 10,38; 14,9-10. Más información se encontrará en Emery, o.c., 353-367.

[146] Se trata de una cita de Fulgencio de Ruspe (se creía entonces que era Agustín), *De fide seu de regula fidei ad Petrum, liber unus,* I 4 (CCL 91A,714).

la unidad que viene de la esencia común y del amor mutuo cada una de las personas se encuentra en profunda unión y comunión con las otras dos. Se pone así de manifiesto una dimensión fundamental de la unidad divina, que esta unidad es la de la trinidad. La inhabitación de cada persona en las otras respeta ciertamente la «taxis», el orden de las procesiones, pero a la vez muestra la igualdad radical entre ellas, la comunión perfecta en la que cabe la distinción más que la diferencia[147]. La circumincesión no es algo que se junte a una unidad y distinción ya preestablecidas, no es sólo un estático «estar en» el otro que es simple consecuencia de la unidad de la esencia divina; ésta ha sido una interpretación frecuente, que puede apoyarse ciertamente en el concilio de Florencia. Pero sin excluir esta dimensión, podemos también considerar que la inhabitación mutua es a la vez un elemento esencial de esta unidad, constituida también por la interacción dinámica de las tres personas. En esta dirección apunta el sentido del término griego[148]. La unidad y la distinción en Dios son tales que implican el ser el uno *en* el otro, no solo *con* o junto al otro, en una comunión de amor que no podemos en absoluto imaginar. Junto a la relación *(esse ad)* que distingue en la unidad divina, la perichoresis *(esse in)* une manteniendo la distinción. Las relaciones de origen desembocan en la inhabitación mutua. También esto es un elemento y un aspecto de la unidad[149]. La inhabitación recíproca expresa y realiza en la máxima medida la unidad de las personas en su distinción. A la vez esta unión muestra a qué comunión con Dios estamos llamados los hombres. En efecto, según Jn 17,21s,

[147] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik* II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 137.

[148] Así p. ej, en Juan Damasceno; cf. B. Huculak, *Costituzione delle persone divine secondo S. Giovanni Damasceno*: Antonianum 59 (1994) 179-212.

[149] Guillermo de Saint-Thierry, *Aenigma Fidei* 69 (Davy, 152): «La misma Trinidad es unidad y la unidad es Trinidad... El Padre no disminuye por tener un Hijo, sino que engendra de sí mismo otro que es él mismo (*genuit de se alterum se*) de tal manera que habita completamente en sí mismo, y es tan grande en el Hijo como en sí mismo. Igualmente el Hijo en su plenitud viene del que es en la plenitud, y es tan grande en el Padre cuanto lo es viniendo del Padre, y no lo hace disminuir naciendo como no lo hace crecer uniéndose a él...». Cf. M. Ruiz Campos, *«Ego et Pater unum sumus». El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Roma 2007, 255-256.

los que creen en Jesús deben ser una sola cosa *en* el Padre y el Hijo[150]. La perichoresis intratrinitaria se muestra también, como todo el misterio del Dios uno y trino, en la economía: la actuación del Hijo y del Espíritu, en el cumplimiento del designio del Padre, se realiza en profunda unidad, desde la encarnación de Cristo por obra del Espíritu Santo, hasta la resurrección por obra del Padre en la que no está tampoco ausente la intervención del Espíritu Santo (cf. Rom 1,4; 8,11). En la actuación de cada una de las personas respecto de nosotros no están ausentes las otras dos[151]. Naturalmente esto no nos puede llevar a atribuir indiferenciadamente a las tres personas toda la actuación divina *ad extra*. En nuestro capítulo sobre la unidad de Dios, «unitas in trinitate», volveremos sobre algunos aspectos relacionados con esta cuestión. Debemos notar para terminar que en la mutua inhabitación de las personas está el fundamento y la condición de posibilidad de la inhabitación de Dios en nosotros. La plena comunión entre las personas divinas posibilita, a otro nivel evidentemente, nuestra comunión con la Trinidad. Este tema se desarrolla en la teología de la gracia.

LA PROBLEMÁTICA MODERNA DE LA PERSONA EN DIOS: LAS "TRES PERSONAS" EN LA UNIDAD DIVINA

En Dios hay tres personas en la unidad de la esencia. El dato dogmático ha dado origen a una reflexión teológica sobre la persona que del campo trinitario y cristológico ha pasado con el transcurso del tiempo al antropológico. Dos aspectos se han revelado especialmente fecundos en esta reflexión: por una parte se ha puesto de relieve que la persona es el sujeto, a diferencia de la naturaleza, es el *quis* a diferencia del *quid*, con su carácter irrepetible e inintercambiable. Un segundo aspecto es el de la relación, visto ya con claridad por Agustín y desarrollado por Tomás de Aquino. Hemos señalado ya que esta dimensión para Tomás es específica de la persona «divina», pero no de la

[150] Lo ha puesto de relieve W. Kasper, *Der Gott...*, 346s. Volveremos sobre la cuestión en el cap. 10 dedicado a la unidad divina.

[151] Cf. E. Durand, o.c.,321-355, que señala algunas implicaciones sistemáticas de la noción de inhabitación.

angélica o la humana. Pero no es extraño que al usarse, siempre analógicamente, el mismo vocablo, de la *teo*logía se haya pasado a la antropología, y también estos elementos hayan hallado lugar, con el paso del tiempo, en la reflexión teológica y filosófica sobre la persona humana[152]. En un movimiento de flujo y reflujo la teología se ha visto a su vez influenciada por las aproximaciones filosóficas a la materia. La discusión teológica de los últimos decenios sobre el concepto de persona divina ha reflejado esta compleja evolución, cuyos detalles no podemos seguir ahora más que en cuanto inciden sobre el objeto fundamental de nuestro estudio.

1. *¿Unidad de sujeto en Dios? Propuestas alternativas al término «persona». Karl Barth y Karl Rahner*

Aproximadamente desde los comienzos de la Edad Moderna el concepto filosófico de persona ha evolucionado hasta pasar a significar un ser que se posee a sí mismo en la autoconciencia y la libertad[153]. Karl Barth (+ 1968) ha sido el primero en notar las dificultades que en el campo teológico pueden surgir si se acepta con todas las consecuencias este concepto de persona y se aplica a las tres personas divinas. Esto tendría como resultado afirmar que en Dios hay tres centros de conciencia, tres voluntades, tres libertades, tres sujetos capaces de autodeterminarse. Se puede llegar por tanto a representaciones próximas al triteísmo. De ahí el cambio de terminología que Barth propone: el término «persona» debería ser sustituido por el de «forma de ser» *(Seinsweise)* que no correría el peligro de mala interpretación a que el término tradicional está expuesto. Esta

[152] Cf. E. Bueno de la Fuente, *La «persona» en perspectiva teológica*, en O. González de Cardedal-J.J. Fernández Sangrador (eds.), *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca 1997, 329-344; B. Sesboüé, *Dieu et le concepte de personne*; RThLou 33 (2002) 321-350, insiste en el carácter analógico del uso de la noción de persona no sólo en su aplicación a Dios y al hombre, sino también al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

[153] Cf. para esta evolución, J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino,* Salamanca 1993, 615-635; G. Greshake, o.c., 127-168; A. Milano, *Persona in teologia*, Napoli 1984; id., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, en A. Pavan-A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987, 1-286.

propuesta terminológica se coloca en un contexto teológico muy articulado, a partir del cual recibe su sentido.

Barth parte del evento de la revelación, en el que Dios se manifiesta, en una unidad indisoluble, como el Dios que se revela, el acontecimiento de la revelación, y el efecto de la misma en el hombre. A este mismo Dios, que en una unidad indestructible es el revelador, la revelación y el ser revelado, se le atribuye al mismo tiempo una diversidad en sí mismo precisamente en estos tres modos de ser[154]. Dios es por tanto, según la revelación bíblica, «en indestructible unidad el mismo, pero a la vez, en indestructible unidad, tres veces el mismo de manera diversa»[155]. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son, en la unidad de su esencia, el único Dios, y al mismo tiempo, en la diversidad de sus personas, precisamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Solamente en la encarnación del Hijo se tiene el punto de partida para entender que hay en Dios mismo una diferencia, que es propio de Dios ser «otra vez» Dios en la humanidad, en la forma de aquello que él mismo no es[156]. El Dios que se revela en la Escritura es uno en tres específicas formas de ser, que existen en sus relaciones mutuas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Así es el Señor, el Tú que sale al encuentro del Yo humano y así se le revela como su Dios[157]. «El nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo dice que Dios es el Dios en una triple repetición *(dreimalige Wiederholung)*, y esto de tal manera que esta repetición está fundada en su misma divinidad, y por tanto... que solamente en esta repetición él es el único Dios»[158]. A la unicidad de la esencia divina que no se multiplica pertenece la "personalidad", y esta noción nada tiene que ver en principio con las personas en Dios No hay en Dios tres «personalidades», no hay tres «Yo»: «No se habla de tres "Yo" divinos sino tres veces del único Yo divino»[159].

Barth insiste mucho en el carácter personal de Dios. De su «Él» no se puede hacer nunca un neutro, un «ello»[160]. Y a la vez

[154] Cf. *Die kirchliche Dogmatik* I/1, München 1935, 315.

[155] Ib. 324.

[156] Ib. 334.

[157] Ib. 367.

[158] Ib. 369.

[159] Ib. 370.

[160] En diversas ocasiones habla Barth de la personalidad de Dios sin aclaraciones ulteriores; cf. ib. 125; 143; 214; 370.

subraya su unidad. El teólogo suizo cita el conocido texto del XI concilio de Toledo, la Trinidad «que es el solo y verdadero Dios, ni se aparta del número ni cabe en el número (*quae unus et verus est Deus nec recedit a numero nec capitur numero*)» (DH 530). La pluralidad no indica por tanto un aumento de cantidad. Y por otra parte en Dios mismo están superadas todas las limitaciones que atribuimos a la unidad, Dios no es soledad ni aislamiento. La unicidad del Dios revelado incluye la distinción y el orden de las tres personas, o mejor, de las tres «formas de ser» (*Seinsweise*)[161]. De la revelación se deduce claramente que Dios no es un poder impersonal, sino

> un Yo que existe en sí y para sí con un propio pensamiento y voluntad. Así nos sale al encuentro en su revelación. Así es tres veces Dios como Padre, Hijo y Espíritu... El único Dios, es decir, el único Señor, es el único Dios personal, en el modo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo[162].

No hay ninguna propiedad y ninguna acción de Dios que no sea la del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero hay diferencias entre ellos que de ninguna manera podemos reducir a un común denominador; remiten a la distinción que se da en la ya Trinidad inmanente que hace que sean uno precisamente en esta distinción[163]. Las diferencias derivan de las distintas relaciones de origen. Los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo muestran esta distinción fundada en las procesiones. Dios es su propio "productor" y de dos modos diferentes su propio "producido"[164]. Pero las tres «formas de ser» son iguales en su esencia y en su dignidad, sin disminución ninguna en su divinidad. La doctrina trinitaria es la negación de todo modalismo y todo subordinacionismo. La unidad y la trinidad en Dios van unidas, la una no se da a costa de la otra; en el término *Dreieinigkeit*, que equivaldría a «triunidad», ve Barth el resumen de la unidad y trinidad en Dios.

Barth, como vemos, quiere evitar cualquier peligro de representaciones triteístas. Su terminología de las «formas de ser» le ha valido a veces la acusación de «modalista»; pero hay que tener presente que él claramente afirma la distinción en Dios mismo, no sólo en su modo de manifestarse. Su enseñanza concreta sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es clara al respecto. Bastará citar alguna frase: «Dios es Padre en la creación porque antes es Padre en su esencia en cuanto Padre del Hijo»[165]. Pero una vez hemos hecho esta advertencia, nos podemos preguntar si el uso que hace Barth del concepto de persona en Dios es el más adecuado. El teólogo de Basilea afirma la personalidad divina, no hay duda. Pero en la tradición el concepto ha servido para mostrar en Dios la distinción, no la unidad como parece que él tiende a hacer. Por otra parte, y la crítica ha sido dirigida también a K. Rahner, de quien en seguida nos ocuparemos, la idea del sujeto que se posee a sí mismo es sólo un aspecto del concepto moderno de persona; también la relación entra en él[166]. Por lo demás, también en el uso que Barth hace de la noción de persona está presente la evolución moderna de la misma; sus definiciones del Dios personal parten de ella, aunque la haya recogido sólo en parte y la haya aplicado a Dios en su unidad y no en su trinidad. Con esto hay que relacionar la acentuación de la unidad divina en la que un solo Yo repetido constituye el Tú que es Dios para el Hombre. ¿No cabe otro uso de los pronombres para describir las relaciones del hombre con Dios? En la economía salvífica el Padre y el Hijo, siendo ciertamente una misma cosa (cf. Jn 10,30), aparecen más como un yo y un tú intercambiables que como un yo repetido. Cierto que debemos mantener la distinción –no adecuada– entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Pero parece que a partir la revelación cristiana se hace difícil concebir la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu como la repetición de un «yo». No es así como los tres

[161] Cf. ib. 374.
[162] Ib. 379.
[163] Cf. ib. 382.
[164] Cf. ib. 384. El lenguaje usado suena a "unipersonal".

[165] Ib. 404; el texto se encuentra en el enunciado de la tesis con que comienza a hablar de Dios Padre.
[166] Cf. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 161ss; W. Kasper, *Der Gott*, 350ss., 366. Cf. también A. Milano, *La Trinità dei teologi...*, 199: «Pero no se puede evitar la pregunta de dónde un teólogo tan riguroso y sutil como Barth saca tanta seguridad al negar a los tres de la Trinidad el ser "yo"...» El mismo A., ib., se pregunta también si se trata de la preocupación idealista de ver un único sujeto en Dios; cf. también todo el contexto, 183ss.

han aparecido en la historia de la salvación que nos da acceso al ser de Dios uno y trino.

En el campo católico, K. Rahner se ha hecho eco de las preocupaciones de K. Barth. No se puede decir sin más que K. Rahner propugne una simple sustitución del término persona. Es bien consciente de que este término está sancionado por un uso multisecular[167]. Pero a la vez es consciente de las dificultades que derivan del hecho de que en el modo normal de entender la noción, dada la evolución histórica de las palabras que la Iglesia no puede controlar, la expresión «tres personas» puede equivaler a tres centros distintos de conciencia y actividad, lo que llevaría a un entendimiento herético del dogma. Hay que evitar que se consideren las tres personas en Dios como tres subjetividades, lo que llevaría, según el autor alemán, al triteísmo. K. Rahner recuerda cómo, según numerosas declaraciones magisteriales, en Dios se da sólo un poder, una voluntad, un único ser en sí, un único obrar, etc.[168]

A partir de esta preocupación por no caer en el triteísmo, pero respetando la peculiaridad de cada una de las «personas» desarrolla K. Rahner su esbozo de la teología de la Trinidad.

Consecuente con su axioma fundamental, Rahner parte de la idea de que, en el caso que Dios quiera comunicarse a los hombres, es el Hijo el que ha de aparecer históricamente en la carne como hombre, y tiene que ser el Espíritu el que opere la aceptación de dicha comunicación en fe, esperanza y amor por parte del mundo. Todo esto presupone la libertad de Dios, pero si Dios libremente quiere autocomunicarse, ya no es «libre» de

[167] *El Dios trino como fundamento...* en MySal 2/1, 387: «El término "persona" es un hecho; se encuentra sancionado por el uso de más de mil quinientos años; todavía no existe un término que sea realmente mejor, que lo puedan entender todos y que se preste a menos falsas interpretaciones. Por tanto será mejor conservar ese nombre, aun sabiendo que... no se acomoda ni mucho menos en todos los aspectos a la expresión de lo que se pretende afirmar»; cf. ib. 341; también *Trinidad*, en SM VI, 758. Cf. B.J. Hilberath, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»*, Innsbruck 1986. AA.VV., *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca 1988; L.F. Ladaria, *La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión:* Greg 86 (2005) 276-307; S. del Cura Elena, *Tra mistero ed esperienza. La doctrina trinitaria dopo Karl Rahner,* en I. Sanna (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner,* Roma 2005, 143-190.

[168] Cf. *El Dios trino como fundamento...*, 411.

hacerlo de otro modo, porque entonces la autocomunicación no nos diría nada sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo[169].

Dado que la comunicación de Dios al hombre habrá de tomar en consideración la estructura de este último, se pueden señalar cuatro dobles aspectos (que son reducidos después a dos modos fundamentales) que tendrán que estar presentes en todo caso en esta autodonación divina: a) origen-futuro, b) historia-trascendencia, c) oferta-aceptación, d) conocimiento-amor (considerados en su unidad, ya que el conocimiento no se agota en sí mismo, sino que tiende al amor de lo que se conoce)[170]. Se puede ver con facilidad que el origen, la historia, la oferta, se encuentran unidos en oposición a sus contrarios. Se trata de la iniciativa divina inicial, la oferta de la autocomunicación que es el plan de acuerdo con el cual se ha esbozado el mundo. Pero nos podemos preguntar por qué hay que unir también a ellos el conocimiento (o la verdad). No se habla de una verdad cualquiera, sino de la aparición de la verdad de Dios, de su esencia, y esta aparición es oferta, origen, historia, que pide la aceptación en el amor.

Los aspectos contrarios se hallan igualmente relacionados entre sí. El futuro y la trascendencia se ven unidos con relativa facilidad. Hay que tener presente, con todo, que el futuro no es simplemente lo que todavía no ha llegado, sino que es la modalidad de la comunicación de Dios, que se da al hombre como consumación del hombre mismo. De ahí que en relación con el futuro se haya de hablar de la posibilidad de aceptación de un futuro absoluto. La oferta de Dios lleva consigo la aceptación de la misma, la incluye, ya que ésta es obra de Dios mismo. La autocomunicación que pretende ser absoluta y produce la posibilidad de ser aceptada, y su aceptación misma, es lo que designamos como amor.

De esta manera estos dos modos, verdad y amor, constituyen las dos modalidades de la autocomunicación divina. Comunicación como verdad significa que tiene lugar en la historia, comunicación como amor significa la apertura de esta historia en la trascendencia hacia el futuro absoluto. Las dos dimensiones están intrínsecamente unidas, se condicionan mutuamente,

[169] Ib., 419ss.

[170] Ib. 421ss., también para lo que sigue.

pero no se identifican: «La autocomunicación divina tiene lugar en la unidad y diferenciación en la historia (de la verdad) y en el espíritu (del amor)»[171].

De ahí Karl Rahner quiere pasar a la Trinidad inmanente, una vez que ha determinado que «económicamente» Dios se ha comunicado así. Esta autocomunicación no podría considerarse tal más que a partir del doble modo que tiene Dios de comunicarse a sí mismo en su vida interna, en la Trinidad inmanente: el Padre se da a sí mismo al Hijo y al Espíritu Santo. Este doble modo de la comunicación de sí mismo hacia afuera tiene que convenir a Dios en sí mismo, porque de lo contrario no se habría comunicado verdaderamente. Esta comunicación de Dios tiene dos efectos creados distintos (la humanidad de Cristo y la gracia creada en el hombre), diferentes en sí mismos, pero no puede reducirse a ellos. Estos dos diferentes efectos son la consecuencia de las dos modalidades de la autocomunicación divina en el seno de la Trinidad, no constituyen la diferencia de las mismas[172].

Si queremos expresar lo que es la Trinidad inmanente a partir de la economía nos encontramos con el Dios único en cuanto es al mismo tiempo el ser sin origen, el que es pronunciado para sí con verdad, y el que es recibido y aceptado por sí mismo con amor; solamente así Dios se puede comunicar a sí mismo hacia afuera con libertad. Esta diferencia real en el Dios único se constituye por una doble autocomunicación del Padre, con la cual por una parte se comunica a sí mismo, y a la vez establece la diferencia con lo comunicado y recibido. Lo comunicado, en cuanto se da esta unidad y diferencia, recibe el nombre de «divinidad», «esencia divina». La diferencia entre el que originariamente se comunica a sí mismo y lo pronunciado y recibido debe entenderse como «relativa» (relacional). Es la consecuencia de la identidad de la esencia divina. Pero esta relación que distingue en Dios no ha de considerarse como algo de menor importancia; la relación no es la menos real de las realidades porque la Trinidad es lo más real que existe[173].

[171] Ib. 429.
[172] cf. ib. 429s.
[173] Ib. 431-432. Cf. también W. Kasper, *Der Gott*, 354.

Con estos presupuestos pasa K. Rahner a hablar de la «aporía» del concepto de persona en la teología trinitaria. Cuando nos referimos a Dios no podemos hablar de tres personas en el sentido ordinario de la palabra. Decir que en Dios hay tres personas no significa una multiplicación de la esencia, como ocurre con los hombres, ni tampoco la «igualdad» de la personalidad de las tres personas (si decimos tres hombres los tres son iguales en tanto que hombres, aunque sepamos que son distintos). En Dios se da una distinción consciente, pero no a partir de tres subjetividades, sino que el ser consciente se da en una sola conciencia real. La triple subsistencia no es cualificada por tres conciencias. Precisamente por esto K. Rahner señala que en el seno de la Trinidad no se da entre el Padre y el Hijo un «tú» recíproco[174]. Parece por tanto que habría que interpretar que el «tú» que es el Padre para Jesús según los evangelios (cf. Mt 11,25; Mc 14,36 y par., etc.) es consecuencia de la encarnación. Por otra parte hay que tener presente que desde el punto de vista de las procesiones y de las misiones trinitarias el Hijo (Verbo) es pronunciado

[174] Cf. o.c. ib. 412, nota 79: «Por eso tampoco se da intratriniariamente un "tú" recíproco. El Hijo es la autoexpresión del Padre, pero no puede concebirse a su vez como "pronunciando"; el Espíritu es el "don" que no da ya a su vez. Jn 17,21; Gál 4,6; Rom 8,15 presuponen un punto de partida creado de un "tú" respecto del Padre». También ib. 434: «...en Dios no se dan tres centros de actividad ni tres subjetividades o libertades. Tanto porque en Dios sólo se da *una* esencia y, por consiguiente, sólo *un* ser en sí absoluto como también porque sólo hay *una* autopronunciación del Padre, el Logos, que no es el que pronuncia sino el pronunciado, y no se da propiamente un amor *recíproco* (que supondría dos actos) entre el Padre y el Hijo, sino una autoaceptación amorosa...» Cf. ya B. Lonergan, *De Deo trino II. Pars systematica*, Romae ³1964, 195s (también en *Collected Works of Bernard Lonergan 12. De Deo Trino: Pars systematica*, Toronto-London 2007,396: «... in divinis sicut sicut una persona tantum est generans, ita una tantum est dicens... in divinis ad intra nemo dicit nisi Pater». La cuestión es llevada más al extremo por P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992, 183-211. Cf. sobre esta posición de Rahner, H.U. v. Balthasar, *Teodramática* IV, Madrid 1995, 297, que se pregunta si en este caso el concepto de autocomunicación puede recibir consistencia fuera del marco de la economía. También A. González, *Trinidad y Liberación*, San Salvador 1996, 35ss. Son las relaciones entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica las que están en juego; cf. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg-Basel Wien 1997,197s.; V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995, 121ss.

por el Padre y el Espíritu es dado, sin que quepa el proceso contrario[175].

La subsistencia como tal no sería por consiguiente, según Rahner, por sí misma «personal» en el sentido actual de la palabra, es decir no sería centro de actividad. El autor alemán se inspira en la definición de la persona de santo Tomás, «el subsistente distinto de natura racional (*subsistens distinctum in natura rationali*)» para proponer la fórmula «el Dios único subsiste en tres formas distintas de subsistencia *(Subsistenzweise)*». A partir de su axioma fundamental que ya conocemos, señala Rahner que «la autocomunicación única del Dios único tiene lugar en tres modos distintos, en los que se da en sí mismo el Dios único e idéntico... Dios es el Dios concreto en cada una de estas formas de darse, que naturalmente tienen unas relaciones mutuas entre sí, sin fusionarse modalísticamente»[176]. Lo que significa subsistir se ilumina a partir de aquel

> punto de la propia existencia en el que nos encontramos con lo primero y lo último de esta experiencia, con lo concreto, irreducible, inconfundible e insustituible. Precisamente esto es lo subsistente. Aquí se confirma de nuevo nuestro axioma fundamental: sin la experiencia histórico-salvífica del Espíritu-Hijo-Padre no podrá concebirse nada como el Dios único en su subsistir distinto[177].

La divinidad concreta existe necesariamente en estas tres formas de subsistencia, no hay que pensar en una divinidad que

[175] En este sentido interpreta las afirmaciones de Rahner M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.H. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. von Balthasar*, St. Ottilien 1997, 668. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 353, hace notar que K. Rahner tal vez no haya distinguido bien entre el carácter no intercambiable de las relaciones divinas y su reciprocidad. Afirmar lo primero no debe llevar a negar lo segundo.

[176] *El Dios trino...*, 437; en el mismo contexto (cf. 447ss) justifica los términos de su propuesta, y señala que la expresión que él propone es más próxima al uso tradicional que la de K. Barth; cf. también 410, n. 76, donde alude al *tropos tes hyparcheos* de los Capadocios, que vendría a equivaler a «modo de existencia o de ser». Ver p. ej. Basilio de Cesarea, *De Sp. sanct.* 18,46 (SCh 17bis,408).

[177] Ib. 437-438.

fuese la base real previa a estas formas. La primera forma de subsistencia constituye a Dios como Padre, como principio sin origen de la autocomunicación y automediación divinas, de tal manera que no existe un «Dios» anterior a esta primera forma de subsistencia[178]. K. Rahner quiere partir del Padre como origen y fuente de la divinidad, que comunica al Hijo y al Espíritu Santo la esencia divina[179]. Aunque es verdad, concede el autor, que la expresión «forma de subsistencia» dice poco sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como tales. Pero piensa que lo mismo ocurre con otros términos de la teología trinitaria, como la «relación». Pero la expresión forma de subsistencia ofrece la ventaja, frente a la palabra «persona», de no insinuar la multiplicación de la esencia y de la subjetividad[180].

Se ve con claridad que el obstáculo que Rahner quiere evitar es el triteísmo. Se observa también que sus preocupaciones coinciden en gran medida con las de Barth: como él insiste en la necesidad de excluir tres centros autónomos de conciencia y acción en Dios. Pero a partir de la terminología rahneriana de «formas (o modos) de subsistencia», como de la de Barth «formas (o modos de ser», no se ha de deducir que estos autores sean sin más "modalistas", aunque que sus intentos puedan ser y hayan sido de hecho objeto de discusión y no hayan resultado del todo satisfactorios. Lo veíamos ya a propósito de Barth, y lo mismo podemos decir de K. Rahner. La Trinidad no es para él meramente económica, sino que es también inmanente. Los modos de autocomunicarse de Dios hacia fuera responden a lo que Dios es en sí mismo. K. Rahner insiste también, como Barth, en el punto de partida en el Padre: no hay una esencia divina previa a estos tres modos de subsistir, diferenciados y a la vez unidos en las relaciones reales. Este Dios trino es el fundamento trascendente de la historia de la salvación, lo cual quiere decir que preexiste a ella. Pero una vez hecha esta afirmación fundamental, lo que si podemos y debemos preguntarnos es si, con esta propuesta, Rahner llega donde quiere llegar, si sus consideraciones no deben ser completadas con otras o in-

[178] La persona del Padre es el rostro concreto que Dios adopta cuando se le considera a la vez en su aseidad y en su paternidad, Cf. V. Holzer. *Le Dieu Trinité dans l'histoire...*, 121.

[179] Cf. *El Dios trino...*, 437-438.

[180] Cf. ib., 439.

cluso corregidas. De ahí la discusión que su teología trinitaria y en concreto la cuestión de la «persona» en Dios ha suscitado en los últimos tiempos. Naturalmente también en esta crítica se ha corrido el riesgo de caer en el extremo opuesto al que se pretendía evitar[181].

Hemos hablado ya del enriquecimiento experimentado por el concepto de persona de los últimos tiempos. Ya no es sólo el individuo que se posee a sí mismo y es consciente de sí, sujeto y centro de actividades. También en el concepto moderno de persona entra la comunicación, el amor, y, por usar un termino clásico, la relación. La terminología de las "tres personas" puede ayudar a ver por tanto que Dios es relación, es comunión. Con todas las cautelas y evitando ciertamente caer en representaciones de las tres personas divinas según el modelo de tres personas humanas, ¿hay que hablar de en la Trinidad sólo de una repetición del yo, como hace Barth, excluyendo todo tú recíproco intratrinitario, como señala K. Rahner? No han faltado voces de parte católica que han señalado que las personas divinas se caracterizan por la conciencia de sí y la libertad, por su existir en sí mismas no solamente distinguiéndose de las otras, sino en su relación a ellas[182]. Con las fórmulas de tres modos de ser o tres modos de subsistir no se expresa la dimensión del misterio que es la unidad en la intersubjetividad, más bien se corre el riesgo de negarla. Ya hemos aludido al problema que esto plantea en la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente, porque es claro que en la primera Jesús está frente al Padre en una relación dialogal. ¿Ha partido realmente Karl Rahner de la Trinidad económica en el desarrollo concreto de su teología trinitaria? Pero en la discusión en torno a la cuestión de la persona en Dios se ha aludido todavía a otro problema. Aun admitiendo que el concepto de persona de los

[181] Más información sobre el problema de la persona en K. Rahner y la discusión posterior se encontrará en L.F. Ladaria, *La teología trinitaria...* (cf. n. 167), 290-298. Sobre la cuestión en K. Barth y K. Rahner, id., *La Trinidad misterio de comunión,* Salamanca 2002, 92-106.

[182] Cf. F. Bourassa, *Personne et conscience en théologie trinitaire:* Greg 55 (1974) 471-493; 677-720, esp. 483.489. Con este planteamiento no es efectivamente tan claro que el estado de la cuestión establecido por K. Barth y K. Rahner recoja todos los aspectos de la cuestión misma. Cf. lo indicado en los nn. 166 y 174.

tiempos modernos insista en la idea del sujeto, la individualidad, etc., Barth y Rahner no sólo no lo han rechazado, sino que lo han recibido, pero no lo han aplicado a las tres «personas» en el lenguaje tradicional, sino a Dios mismo como sujeto absoluto. Si han partido de este «sujeto» es claro que después se hace difícil hablar de tres. Dios es el sujeto de su autorevelación (Barth) o de su autocomunicación (Rahner)[183]. Pero la tradición cristiana ha hablado de la unidad de sustancia o de esencia, pero no de la unidad de sujeto, sea del sujeto de su autorevelación, según K. Barth, sea de su autocomunicación, según K. Rahner[184]. Por tanto, si ciertamente no podemos pensar que haya en Dios tres autoconciencias diversas, de ahí no se sigue necesariamente que haya que negar tres centros de conciencia y de acción, tres «agentes»[185], aunque realicen siempre unidos la acción común.

2. *Las personas se realizan en su mutuo amor. El modelo social de la Trinidad*

Ha sido sobre todo J. Moltmann el que de manera más consecuente y, me atrevería a decir, más radical, ha fundado la su teología trinitaria sobre la comunión de las personas, colocándose por tanto en el extremo opuesto a las posiciones de Karl Barth y Karl Rahner que acabamos de exponer. Moltmann piensa que en la historia de la teología no ha existido el peligro

[183] W. Kasper, *Der Gott..*, 366. También A. Milano, o. c., 249. El método trascendental, que parte del sujeto humano, no ayuda a K. Rahner a abrirse a los tres «sujetos» en Dios. Los influjos de la doctrina psicológica de la Trinidad son claros. ¿Ha contribuido también esta teología a eliminar el «nosotros» de la teología trinitaria? Cf. las observaciones de J. Ratzinger sobre Agustín y sobre todo Tomás de Aquino: *Zum Personverständnis in der Theologie*, en *Dogma und Verkündigung,* München-Freiburg 1973, 205-223,223.

[184] Cf. W. Kasper, *Der Gott...*, 366; cf. también G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 141-150.

[185] Cf. Kasper, o.c., 352; Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino,* Salamanca 1993, 626; 634ss. Las propuestas terminológicas de Barth y Rahner han sido criticadas también desde el punto de vista pastoral; así W. Kasper, ib., 351: «No se puede invocar, adorar, glorificar una distinta forma de subsistencia»; cf. también J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, London 1988, 104.

del triteísmo, y que la lucha contra él no es más que un modo de ocultar las tendencias «modalistas», siempre presentes aunque las condenó la Iglesia antigua[186]. Insiste en la fragmentariedad con que los autores citados han acogido el concepto contemporáneo de persona[187]: el «Yo» puede ser entendido sólo en relación con el «Tú», es por tanto un concepto de relación. La personalidad y la dimensión social deben ir siempre juntas, no existe la primera sin la segunda. No se puede partir por tanto de la idea de la subjetividad absoluta en Dios para hablar de la Trinidad, porque de esta manera no se sale de un simple monoteísmo que, en el fondo, no sería cristiano.

Pero por otra parte Moltmann ve también dificultades en el uso en la teología trinitaria del concepto de sustancia: no es una noción bíblica, y, además, si se ve la unidad de Dios en este plano, ésta se entiende como un «neutro», como algo no personal. Dado que los caminos de la subjetividad absoluta y de la unidad de sustancia son inviables, se nos abre un tercero para hablar de la *unión*[188] divina; éste es para Moltmann la «perichoresis»: sólo a partir de ella podemos llegar a la *unión* en Dios:

> Solamente el concepto de la unión *(Einigkeit)* es el concepto de una unidad comunicable y abierta. El Dios uno es un Dios «unido» *(einiger)*. Esto presupone una autodiferenciación de Dios personal, no solamente modal, pues solamente las personas pueden estar «unidas» *(einig sein)*, no los modos de ser o de subsistencia... La unión de la «Tri-unidad» (*Die Einigkeit der Drei-einigkeit*) está ya dada por la comunión *(Gemeinschaft)* del Padre, Hijo y Espíritu. No hace falta que sea asegurada todavía más por una enseñanza específica de la unidad de la sustancia divina...[189].

[186] Cf. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 161.

[187] Cf. ib. 154-166. Nos hemos referido ya a la crítica de W. Kasper a las posiciones de K. Rahner. Kasper ha sido notablemente influenciado por Moltmann en su crítica a K. Rahner.

[188] La palabra usada por Moltmann es *Einigkeit* (también *Vereinigung*) no *Einheit*. Parece que se quiere insinuar con esta terminología un elemento dinámico; por ello he traducido por *unión* y no por *unidad*. Se podría pensar también en *unificación*.

[189] *Trinität und Reich Gottes*, 167.

Un concepto individualista de la persona ve la relación en segundo lugar, una vez que el «yo» está ya constituido. Frente a esta concepción se ha de insistir en que las dos dimensiones, la del yo y la de la relación, están íntimamente unidas. Por ello señala Moltmann que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no sólo son distintos por su personalidad, sino que a la vez por esta misma razón están cada uno de ellos con y en el otro. Las tres personas están unidas por su mutua relación y por su mutua inhabitación. Las dos nociones de persona y relación son igualmente originales en la Trinidad. Por una parte la relación presupone la persona; Moltmann no acepta la definición se santo Tomás de la persona como la relación subsistente. Por otra parte acentúa que no hay persona si no es en relación. Los dos conceptos surgen simultáneamente y en conexión, están unidos, según nuestro autor, «genéticamente». La constitución de las personas y su manifestación en la relación son las dos caras de una misma realidad[190].

A partir de esta teología trinitaria Moltmann quiere sacar consecuencias para la teología política: el monoteísmo entiende a Dios en términos de autoridad, dominio. El misterio pascual de Jesús da otra versión de la soberanía: Dios es entendido como comunión, y por tanto la libertad de los hombres es a su vez unión y comunión. La Trinidad así entendida es un programa social. Los hombres creados a imagen de la Trinidad están llamados a este tipo de unión, a esta perichoresis. «A la unidad pericorética del Dios trino y uno *(drei-einig)* corresponde la experiencia de la comunidad de Cristo»[191]. La mutua inhabitación de las personas muestra que no hay subordinacionismo en la Trinidad[192]. La inhabitación mutua de las personas se convierte así para Moltmann en esencial en la teología trinitaria, más central que la tradicional de la unidad de la esencia. En la primera más que en esta última se funda la unidad, o mejor la unión, de las personas[193].

[190] Cf. ib. 189.

[191] Ib. 174. Cf. el desarrollo de esta cuestión en la última parte de la obra, 207-239.

[192] Ib. 191. Eliminar el peligro del subordinacionismo es una constante en los autores que propugnan un modelo social en la Trinidad, y también en los que critican la constitución de las personas a partir de las relaciones de origen. Cf. la exposición siguiente en este capítulo y en el próximo.

[193] Cf. E. Durand, *La périchorèse...*, 73-76.

Por otra parte Moltmann quiere eliminar hasta cierto punto la distinción entre Trinidad económica e inmanente. La función positiva de esta distinción se halla en salvaguardar la libertad de la gracia que Dios nos otorga; la cruz aparece sólo en la economía salvífica, no en la Trinidad inmanente[194]. Pero la distinción se revela inoperante cuando se parte de la idea de que en Dios libertad y necesidad no se oponen, sino que coinciden en el amor. Dios ama el mundo con el mismo amor que él es[195]. Así se puede pensar a Dios temporal e históricamente. Moltmann habla de la «constitución» de la Trinidad, y para ello se sirve en una buena medida de los conceptos tradicionales; habla también de una vida trinitaria, de la Trinidad inmanente, la comunión de amor de las tres personas en la mutua inhabitación[196]. Pero a la vez Dios está abierto a la creación, al tiempo, a la historia. Así el problema de la unidad en Dios, del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la cuestión de la escatología, de la consumación de la historia trinitaria en Dios mismo[197]. La historia trinitaria todavía no es completa porque vivimos todavía en un tiempo de pecado, de muerte, etc. Cada uno de nosotros tiene que colaborar para que las fuerzas del mal sean vencidas, se supere la división y para que sean las fuerzas de la unión las que prevalezcan. La historia trinitaria estará completa cuando en la consumación escatológica Dios lo será todo en todo (1 Cor 15,28), Dios será glorificado en la creación y la creación será glorificada en Dios[198].

Tenemos aquí una concepción de la unidad de la Trinidad, que se califica a sí misma como «abierta», que no deja de suscitar diversas preguntas. ¿Se mantiene la libertad divina en la economía, o se realiza Dios en ésta? ¿Cuál es el vínculo que últimamente une a las tres personas? ¿Es esta unión sólo el resultado de un proceso? ¿Se perfecciona Dios en la historia?[199] Moltmann por otra parte ve las personas relacionadas, pero no admite que la relación sea la persona o que la constituya. Piensa que esto lleva al modalismo. Para él, en cambio, el Padre está

[194] Cf. *Trinität und Reich Gottes*, 168; 176-177.
[195] Cf. ib. 169.
[196] Cf. ib. 179ss.
[197] Cf. ib. 167.
[198] Cf. ib. 178.
[199] Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 106-110.

ciertamente relacionado con el Hijo, pero este hecho no lo constituye, sino que presupone su existencia[200]. Como se ve, la decidida voluntad de eliminar el peligro del modalismo hace surgir la duda de si no nos acercamos al otro extremo. No se abandona el concepto de la unidad de la naturaleza en Dios, pero se hace difícil evitar la impresión de que esta naturaleza es poseída por los tres que en un segundo «momento» entran en relación:

> El concepto de la sustancia refleja las relaciones de la persona a la naturaleza divina común. El concepto de la relación refleja la relación de las personas entre sí. Las personas de la Trinidad *subsisten* en la naturaleza divina común, *existen* en sus relaciones mutuas[201].

3. *Autoconciencia y alteridad en las personas divinas*

«La doctrina de la Trinidad no puede dejarse encerrar en la (falsa) alternativa entre una concepción rígidamente monosubjetiva' y una concepción 'social' de la Trinidad»[202]. Y de hecho en los intentos recientes en el campo de la teología católica se han tratado de evitar estos dos extremos. En el breve repaso a las críticas formuladas a K. Barth y K. Rahner por una parte y

[200] Ib. 189. Deberemos volver sobre esta cuestión en el cap. siguiente.
[201] Ib. Se quiere evitar, como se ve, el concepto de «relación subsistente». Naturalmente con esta breve exposición no pretendemos llegar a una última claridad sobre el pensamiento de Moltmann. Nos conformamos con señalar la línea fundamental y los problemas que suscita, en relación con cuanto ya dijimos en su momento sobre la Trinidad en relación con el misterio pascual. Cf. G. Greshake, o.c., 188-171, que ve en M. el peligro de un cierto triteísmo; W. Pannenberg, *Teología Sistemática*, Madrid 1992, 363, piensa que M. no cae en el triteísmo sino que se opone a una unidad de Dios no «trinitaria», aunque no ha logrado formular de modo adecuado su pensamiento respecto a la constitución de la Trinidad por una parte a partir del Padre y por otra en las relaciones mutuas. Muy inspirado en J. Moltmann, L. Boff ha querido buscar en la comunión de la «perichóresis» una tercera vía entre la teología griega y la teología latina para expresar la unidad y la diferencia en Dios: cf. sobre todo L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1987; también, *La Trinidad es la mejor comunidad*, Madrid 1990.
[202] J. Werbick, *Dottrina Trinitaria*, en Th. Schneider (ed.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, Brescia 1995, 573-685, 636.

a J. Moltmann por otra, se ha insinuado ya lo que ahora queremos exponer. Si la unidad de la esencia divina excluye en Dios tres autoconciencias, no por ello hay que excluir tres agentes, tres «sujetos», ni renunciar, ciertamente con las debidas cautelas, a una iluminación del misterio de la unidad divina que tenga en cuenta la alteridad y la intersubjetividad. En el campo de la teología católica se han hecho propuestas en este sentido que han tratado de evitar las exageraciones que se advierten en los intentos a que nos hemos referido.

Todavía en el marco de la teología escolástica tradicional, B. Lonergan hablaba del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como tres sujetos que, referidos unos a otros por las relaciones, son conscientes cada uno de ellos de sí mismos y de los otros a los cuales están referidos. Hay tres sujetos divinos y conscientes, lo cual no significa que haya pluralidad de conciencias porque en Dios el acto esencial y los actos nocionales no se distinguen realmente. Pero al haber pluralidad de sujetos hay pluralidad de sujetos conscientes. Se deduce de ahí que «hay tres sujetos recíprocamente conscientes por medio de una sola conciencia que es poseída de modo diverso por cada uno de los tres»[203]. Le ha seguido casi literalmente W. Kasper[204], que, por

[203] *De Deo trino...*, 193 (*Collected Works. 12*, 390. cf. nota 174): «Tria subiecta sunt invicem conscia per unam conscientiam quae aliter et aliter a tribus habetur»; cf. 186-196. Pero aunque Lonergan habla de tres sujetos, no cree que las tres personas sean «yo» o «tú» intratrinitariamente, aunque acepta que estos pronombres de manera metafórica significan las relaciones interpersonales perfectísimas; cf. *Collected Works*, 398; cf. sobre la cuestión, J.M. McDermott, *Person and Nature in Lonergan's De Deo Trino*: Ang 71 (1994) 153-185, esp. 182-185.

[204] Kasper, o.c., 352: «En la Trinidad nos encontramos con tres sujetos que son recíprocamente conscientes gracias a una e idéntica conciencia, que es "poseída" por los tres sujetos en forma diversa en cada caso». Pero no falta quien se oponga a hablar de las tres personas como sujetos o "yo", o de diálogo intratrinitario; cf. H. Hoping, *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede, en* M. Striet (Hg.) *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 128-154, esp. 146-148. Teniendo siempre presente la cautela con que debemos hablar de la Trinidad inmanente, resulta difícil negar alguna correspondencia intratrinitaria al "yo" y el "tú" que aparecen en la historia salutis. Evidentemente para ello no hace falta hablar de tres libertades o tres autoconciencias. Una perspectiva diversa se encontrará en otra contribución del mismo volumen, M. Striet, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, en ib. 155-198, esp. 173.

su parte, habla también del «diálogo» que caracteriza las personas divinas: «Las personas divinas no existen sólo en el diálogo, son ellas mismas diálogo»[205]. De manera semejante F. Bourassa pone de relieve que lo que individúa las personas distintas (opuestas) entre ellas no es una individuación absoluta, sino el carácter mutuo de las relaciones, que es total comunicación recíproca en la plenitud de la sustancia divina: «Todo lo que es mío es tuyo...» (Jn 17,10). No solamente el yo divino es infinito, sino que es además total comunicación de su infinitud. Es una promoción al infinito a aquel a quien se comunica. Así la comunicación del Padre al Hijo engendra a éste en su plenitud, como único Dios con él. La persona está constituida para existir en plenitud en la intercomunicación personal. Cada uno es personalmente consciente y libre en su propiedad personal, en el ejercicio de la misma conciencia infinita. Así cada persona es total comunicación de sí misma, y la perfecta comunicación comporta armonía total, unidad infinita, en la plenitud de la conciencia, de amor y de libertad. Una comunicación personal recíproca, total e infinita, se opone a la independencia y a la limitación. No hay por tanto en Dios tres conciencias distintas, sino perfecta unidad de sustancia y amor, no hay tuyo y mío. Pero esta conciencia es personal. La conciencia divina es una, pero el «yo» divino no es el yo común a las tres personas, sino distintamente el yo propio de cada una de ellas. Cada persona divina es consciente de sí siendo consciente de que es Dios, y por ello esta conciencia es en comunión, es una conciencia ejercida por cada una de las personas en comunión con las demás. «Unidad interior en Dios infinitamente consciente y plenitud de amor, unidad no inerte y solitaria de una persona única, sino comunidad de vida del Padre y del Hijo que es su único amor»[206].

[205] Ib. 353. En este punto parece por tanto que se aparta de B. Lonergan.

[206] F. Bourassa o.c., 719; cf. también para lo que precede, ib. 717. 720; del mismo, *La Trinità*, en K.H. Neufeld (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Brescia 1983, 337-372, esp. 352-353: «La conciencia de sí ejercitada personalmente por cada una de las personas en Dios es, para cada una, la conciencia de *ser Dios*, y esto en común con las otras Personas, y la conciencia de sí como *distinta* de las otras, pero en una *relación* de toda la propia existencia *al otro*... Esto significa una vida divina vivida por cada persona, divinamente, y por consiguiente únicamente, infinitamente e totalmente

Otros autores católicos han seguido con más decisión la línea del diálogo y de la analogía de las relaciones interhumanas que claramente veíamos ya insinuada en alguno de los teólogos que acabamos de citar. En Agustín notábamos sólo algunos trazos de esta línea, pero en él predomina sin ninguna duda la analogía psicológica. Más decididamente Ricardo de San Víctor partía del análisis del amor interhumano, y no cuesta un gran esfuerzo observar en la más reciente teología católica un renovado aprecio de esta orientación. Junto a la categoría del «Yo» que veíamos predominar en K. Barth, se ha usado también explícitamente la del «nosotros» en Dios, aunque en modo muy diferenciado según los autores.

Ha tenido notable influjo, a la vez que ha suscitado discusión, el modelo desarrollado por Heribert Mühlen: el Padre es caracterizado como el «Yo», el Hijo como el «Tú» y el Espíritu Santo como el nosotros del Padre y el Hijo, el «nosotros en persona»[207], el nosotros hipostatizado, podríamos decir. Mühlen observa agudamente que «nosotros» no puede ser nunca el plural de la primera persona, porque ésta en rigor no tolera el plural. «Yo» hay sólo uno, puede haber sólo muchos vosotros, o muchos ellos. «Nosotros» es a la vez el plural de la primera y segunda persona, el plural del Padre y del Hijo. El matrimonio da una imagen de este «nosotros»; el matrimonio no es ni tuyo ni mío, sino nuestro. De manera analógica, señala el autor, desde el punto de vista del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo es "nuestro" porque es la unión de los dos, es "nuestra" unión. El Espíritu Santo no es para las dos primeras personas un "él", sino el «nosotros en persona». Desde el punto de vista del Espíritu Santo su relación con el Padre y el Hijo es una relación del "yo" al "vosotros". Al mismo tiempo, la perichoresis del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es la plenitud del nosotros intratrinitario[208]. Mühlen se coloca sin duda en la tradición de la teología occidental que ha visto al Espíritu Santo como el amor mutuo del Padre y del Hijo y la expresión de su unidad, como ya ocurre en Agustín y en una gran parte de la tradición occidental. Aún con el reconocimiento de la validez de su intuición, algunos críticos se han preguntado si Mühlen ha justificado la exclusividad de la aplicación de los pronombres al Padre y al Hijo y que es lo que éstos nos dicen sobre las propiedades personales del Padre y el Hijo. ¿No podrían aplicarse también al Espíritu Santo? Por lo demás, si éste es el «nosotros» del Padre y del Hijo, ¿no queda desfigurada su propiedad personal?[209]. De todas maneras hay que tener en cuenta que también para Mühlen el Espíritu Santo es un "yo" frente al Padre y al Hijo; por otra parte, aunque los pronombres se aplican a las personas de modo preferente, esto no significa que sean exclusivos de cada uno de ellas[210]. Mühlen nota que el carácter "personal" de los tres es distinto en cada caso[211]. La distinción de las personas es también un elemento de la unidad divina, la naturaleza divina tiene la característica del "nosotros"[212].

También J. Ratzinger ha usado una metáfora parecida, introduciendo también la idea de la pluralidad de sujetos y el diálogo en Dios:

> El concepto de persona expresa desde su origen la idea del diálogo y a Dios como la esencia dialogal. Indica a Dios como la esencia que vive en la palabra y subsiste en la palabra como Yo, Tú y Nosotros. De este conocimiento de Dios se revela al hombre de modo nuevo su propia esencia[213].

---

para el otro». «Esta conciencia personal de una existencia vivida para el otro, en una reciprocidad tan total e infinita, es la culminación de la unidad».

[207] Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität in der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1963, esp. 100-168; cf. del mismo *Una mystica persona*, München-Paderborn-Wien ³1968, 196-200, el Espíritu Santo es una persona en dos personas en el seno de la Trinidad, lo que corresponde a la fórmula eclesiólogica que Mühlen propugna: una persona en muchas personas.

[208] Cf. *Der Heilige Geist...*, 136-137.

[209] Cf. p. ej. A. Milano, o.c., 256s; G. Greshake, o.c., 163. 194; A. González, *Trinidad y liberación*, 198ss.; B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, en S. Tanzarella (a cura di), *La personalità dello Spirito Santo*, Cinisello Balsamo 1998, 21-58, 46, nota que en el Nuevo Testamento el Espíritu aparece en tercera persona, *él*, sobre todo en boca de Jesús. Volveremos sobre el Espíritu amor del Padre y del Hijo al tratar de la persona del Espíritu Santo.

[210] Cf. *Der Heilige Geist...*, 158-159.

[211] Cf. ib. 107-108.

[212] Cf. ib. 163-164, sobre la relación entre la naturaleza y la perichoresis.

[213] J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, o.c. (cf. n. 183), 210.

Inspirado en Agustín define J. Ratzinger la persona como el fenómeno de la total relatividad, que en su plenitud solamente puede tener lugar en Dios; pero con esta definición se señala también una dimensión que caracteriza lo que de algún modo es todo ser personal, y por tanto también el hombre[214]. Pero en la teología cristiana no existe el simple principio dialógico «yo-tú» de los tiempos modernos. No existe ese simple principio dialógico de la parte de Dios, porque en él se da siempre el nosotros del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y tampoco de parte del hombre, que existe sólo en la continuidad del pueblo de Dios, en último término existe en Cristo, que une el nosotros de los hombres hacia el Tú de Dios[215].

También H.U. von Balthasar ha usado la imagen del «nosotros», pero no del nosotros de los tres, como hace J. Ratzinger, sino del Espíritu Santo como el «nosotros», el eterno diálogo entre el Padre y el Hijo, en una línea que tiene sus puntos de contacto con la de H. Mühlen[216]. Von Balthasar usa también la imagen de la fecundidad matrimonial que se abre hacia el hijo[217]. A su parecer con esta metáfora el Espíritu aparecería

[214] Ib. 213, cf. también J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca 1971, 151-153. 159: «El yo es al mismo tiempo lo que yo tengo y lo que menos me pertenece... Un ser que se entiende verdaderamente, comprende que *en* su ser mismo no se pertenece, que llega a sí mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a orientarse como referibilidad a su verdadera originalidad». Ib.152: «Junto con la sustancia están el diálogo y la relación como forma igualmente original del ser... Al querer hablar de Dios en la categoría de trinidad, lo que hacemos no es multiplicar la sustancia, sino afirmar que en el Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la unión de la palabra y del amor. Esto significa que las "tres personas" que hay en Dios son la realidad de la palabra y del amor en su más íntima relación a los demás».

[215] Cf. *Zum Personverständnis...*, 222.

[216] Cf. *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 152.

[217] Cf. *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 54ss, donde cita a M.J. Scheeben, según el cual la madre, que es vínculo de unión entre el padre y el hijo, podría ser imagen del Espíritu Santo. Pero el mismo Scheeben era consciente de que la idea era extraña a la tradición. Hemos visto ya cómo Agustín la rechazaba expresamente. En términos mucho más genéricos, Juan Pablo II ha usado en varias ocasiones esta analogía de la familia: «Se ha dicho en forma bella y profunda que nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor» (Homilía en Puebla del 28 de enero de 1979, 2). También en la «Carta a las Familias» del 2 de febrero de 1994, 6: «el «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano, ante todo de este nosotros humano que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina». Benedicto XVI en su homilía en Valencia el 9 de julio de 2006, se expresó en términos más genéricos: «toda paternidad y maternidad, toda familia, tiene su principio en Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo». Cf. sobre la cuestión, AA.VV., *Misterio cristiano y existencia humana*, Salamanca 1995.

más bien como el fruto de la unidad del Padre y el Hijo. Von Balthasar piensa que con esta imagen se da un complemento a la idea del diálogo exclusivo yo-tú, que, a pesar de todas las diferencias, correspondería también a la «imago Trinitatis» inserta en la criatura. No supera solamente la cerrazón del «Yo» en el concepto agustiniano, sino que también permite que el «condilectus», que en el bosquejo de Ricardo de San Víctor es traído más bien desde fuera, surja de la misma comprensión interna del amor[218]. Es claro que esta imagen no puede absolutizarse sin el riesgo de caer en un triteísmo[219]. Pero puede ayudar a mostrar que la unidad de los dos, el Padre y el Hijo, se expresa y se garantiza en un tercero, el Espíritu, que el amor perfecto entre el que ama y el amado no se da sin el «condilectus» que brota desde el interior de este mismo amor. Al amor pertenece también el fruto del mismo, y por ello el perfecto amor creatural puede ser imagen de la Trinidad[220]

Con diferencias de matiz que no pueden desconocerse, la teología católica ha tratado de iluminar el misterio de las divinas personas en su unidad y en su distinción combinando los ele-

[218] Cf. *Theologik II*, 56s.

[219] El mismo autor señala que ninguno de los modelos puede absolutizarse; cf. *Teodramática 3.*, Madrid 1993, 482s; id. *Theologik II*, 35. 39: el modelo trinitario interpersonal no llega a alcanzar la unidad sustancial de Dios, el modelo «intrapersonal» no expresa el real y permanente «estar frente» de las hipóstasis en Dios; cf. también J. Werbick, o.c., 617s; 639s. Sobre diferentes intentos, muy varios en sus resultados, de fundar la unidad divina en la comunión personal, cf. J. O'Donnell, *The Trinity as Divine Community*: Greg 69 (1988) 5-34. También sobre algunos aspectos del problema en la teología actual, B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Mainz 1990.

[220] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 146-147. Se ha de notar que estas imágenes familiares tienden sobre todo a ilustrar la procesión del Espíritu Santo; no se ve en cambio cómo la generación del Hijo pueda encuadrarse en ellas. Esto sin duda es una limitación del modelo. Más elementos acerca de la teología trinitaria de von Balthasar en L.F. Ladaria, *La Trinidad misterio de comunión*, 113-119.

mentos de la autoposesión y la autoconciencia y de la relación interhumana. Para ambos puede ofrecer la tradición elementos válidos, aunque la introducción de estos elementos en el pensamiento teológico no se explica sin el influjo de la evolución antropológica y filosófica de los últimos tiempos.

La autoposesión en la conciencia de sí, la condición de «sujeto», son reconocidas por muchos como elementos integrantes de la noción de la persona divina[221]. No ha sido muy seguida en este sentido la propuesta de K. Rahner, aunque su advertencia frente al peligro del triteísmo no ha caído en el vacío. En seguida se ha de subrayar, y así se hace de hecho en la teología católica, que los tres «sujetos» tienen una sola autoconciencia, una sola libertad, un solo amor y conocimiento[222]. Cada uno se

[221] J. Galot, *Dieu en trois personnes,* Saint Maur 1999, 162-163: «Afirmar tres personas en Dios es afirmar tres subjetividades. En este punto la doctrina trinitaria está en armonía con la cristología... en Dios hay tres personas en el sentido fuerte de la palabra, tres sujetos de actividad consciente y libre. La dificultad está en comprender cómo no hay más que un solo amor y una sola conciencia para los tres... Lejos de excluir la reciprocidad, la triplicidad de los sujetos la implica. Los tres sujetos son fundamentalmente relativos el uno al otro, hasta el punto de que su existencia personal proviene de sus relaciones mutuas...».

[222] Se puede hablar en este sentido de una cierta línea de consenso; cf. además de los autores ya citados, A. Milano, o.c., 242-246; J.M. Nicolas, *De la Trinité à la Trinité. Syntèse dogmatique*, Fribourg 1985,147s, hay tres conscientes y libres, pero una sola conciencia; G. Greshake, o.c., 122: «Hay en Dios sólo una conciencia, un conocimiento, un amor, un obrar libre, pero todos estos actos no son realizaciones de la naturaleza, sino de sujetos personales. Es decir, sujetos de estas acciones son tres autoconciencias, tres centros del conocimiento, tres libertades...». Pienso que sería preferible formular "tres autoconscientes, tres libres, etc.", para dar más relevancia a la persona. Para algunos se puede legítimamente dudar de la oportunidad del uso de las categorías de «sujeto», de yo y tú en Dios en la Trinidad inmanente; bastaría hablar de la realidad en autoposesión; así se expresa A. González, o.c. 194, inspirado en las categorías de X. Zubiri, aunque naturalmente añade que esta autoposesión se da en la plena comunión y en la entrega total de unas personas a otras. Aun bien consciente de la dificultad, prescindo en mi exposición de estas precisiones porque, si en la economía de la salvación las personas aparecen como un yo y un tú, hay que pensar que algo hay en la Trinidad inmanente que corresponde a este modo de darse a conocer el Padre el Hijo y el Espíritu Santo en la historia de la salvación. Cf. también recientemente y a diferencia de su obra anterior, J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre,* Freiburg-Basel-Wien 2007,622-631, que habla de tres personas en un solo sujeto, porque el Hijo y el Espíritu Santo participan de

posee a sí mismo y es consciente de sí en la relación con las demás personas y en la comunión plena con ellas. Cada uno es distinto en la radical relacionalidad (la persona es la relación), de tal manera que el ser de cada una de las personas, el Padre el Hijo y el Espíritu Santo, y su correspondencia con las otras dos son idénticos[223]. Hablar en este contexto de tres "sujetos" en Dios no significa pensar en alguien que se realiza en la separación del otro, sino precisamente en lo contrario. El "yo" del Padre, el Hijo y el Espíritu no se da sino en el ser con los otros dos y en los otros dos. En las personas divinas coincide el ser de cada una de ellas con la relación con las demás en la comunión perfecta del único amor. La autoposesión de cada una de las personas se identifica con la total donación a las otras dos. Sólo en cuanto relacionada con las demás tiene cada persona divina su «identidad» propia.

Se puede pensar en efecto, siguiendo las palabras de Jesús: «Todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío» (Jn 17,10) y «Que todos sean uno, como tú Padre estás en mí y yo en ti» (Jn 17,21), con la necesaria inclusión del Espíritu Santo, en una unión de las personas que, manteniendo la distinción que corresponde al yo y el tú, elimine totalmente el mío y el tuyo. La unidad no es sólo un estar «con» sino estar «en» el otro, en una comunión perfecta que es inhabitación recíproca. Es clara la diferencia con la persona humana, que, aunque esté siempre en relación y abierta a los demás, existe siempre en una cierta tensión entre el ser uno mismo y la relación al otro (por ello podemos cerrarnos a Dios y al prójimo); aun en la comunión más perfecta que podamos imaginar no podemos hacer partícipes a los demás de todo lo que somos ni participar plenamente de todo lo que son y tienen los que nos rodean. Pero en Dios las personas existen en la desapropiación total de sí y en la donación absoluta.

Todas las imágenes y modelos que a partir de la realidad humana quieran iluminarnos al acceso al misterio deberán reconocer el límite fundamental de la infinita superioridad del

la subjetividad del Padre. Se puede poner una vez más el problema de la adquisición del carácter de sujeto en la economía salvífica.

[223] Cf. Werbick, *Dottrina trinitaria*, 652; Greshake, o.c., 184s; Rovira Belloso, o.c., 636, la intimidad y la relación son una y la misma cosa.

modelo sobre la imagen y la imposibilidad de encerrar a Dios en nuestros esquemas humanos. Precisamente cuanto más se aventura la teología en la exploración del misterio divino más debería ser consciente del momento apofático que, sin ser único ni absoluto, siempre la ha de caracterizar. Cualquier imagen estará de entrada relativizada, aunque sólo sea por el hecho de que Jesús no la ha utilizado cuando ha tomado sobre sí la empresa de explicar en lo humano lo divino de su persona[224]. Naturalmente esto no quiere decir que debamos despreciar los esfuerzos seculares de la teología ni los intentos siempre renovados de dar razón de nuestra esperanza.

En la unidad de la única divinidad subsisten el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, distintos realmente unos de otros en virtud de las relaciones recíprocas. Pero éstas no sólo les distinguen, sino que les unen en un amor infinito y en la compenetración mutua. Unidad y distinción no se oponen en Dios. Los pasajes del Nuevo Testamento que hablan de la unidad del Padre y el Hijo (cf. Jn 10,30; 14,9-10, etc; cf. también Heb 1,3, el Hijo resplandor de la gloria de Dios e impronta de su sustancia) apuntan a una unidad en la distinción que ciertamente va más allá de cuanto nosotros podemos imaginar.

Por lo demás hay que tener en cuenta que en Dios no se da ninguna repetición, y que por tanto el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no solamente son distintos, sino que son persona de manera distinta. Hemos aludido ya a esta cuestión. Veíamos que para san Agustín creaba un problema insoluble el uso del plural «tres personas»; sólo la necesidad lo forzaba a esta expresión. En tiempos posteriores, cuando el uso del término se ha generalizado más, se ha visto que el nombre de persona, por la excelencia que implica, conviene a Dios más que a los hombres. Pero, con todo, la cautela en el uso del plural se impone siempre. Cada una de las personas se identifica con la esencia divina de manera que Dios no «crece» con la suma del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Diferentes intervenciones magisteriales, ya desde tiempos antiguos, advierten contra la «multiplicación» en Dios. Así el papa Hormisdas en el año 521: «Una única realidad es la santa Trinidad, no se multiplica en cuanto al número, no crece por desarrollo (*Unum est sancta Trinitas, non*

[224] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik. II*, 61.

multiplicatur numero, non crescit augmento)» (DH 367). El concilio XI de Toledo (675) nota que Dios es Trinidad, pero que no es «triple»[225]. Cada persona no es sin las otras, pero esto no quiere decir que necesite ser completada porque algo le falte. Cada persona es Dios enteramente, aunque siempre con las otras dos. Ésta es otra razón por la cual no cabe en Dios ni la suma ni la multiplicación. La referencia de cada persona a las otras dos, sin la cual ninguna persona divina es, por una parte pertenece necesariamente al ser divino, pero por otra se da en el puro desbordamiento del amor y de la riqueza y fecundidad divinas, no para suplir cualquier tipo de deficiencia o de insuficiencia; es evidente que éstas que se han de excluir necesariamente en Dios[226].

[225] «Quae non triplex, sed Trinitas et dici et credi debet. Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas» (DH 528); se inspira en Agustín, *Trin* VI 7,9-8 (CCL 50,237-238); cf. VII 1,2 (249); el mismo concilio afirma: «nec minoratur in singulis nec augetur in tribus» (DH 529); «nec recedit a numero nec capitur numero... Ergo hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent quod ad se sunt» (DH 530). Ya antes la *fides Pelagii*, del año 557 (DH 441): «nihil minus in singulis, nihil amplius intelligatur in tribus». También es interesante la precisión de Pío VI en la bula *Auctorem fidei* de 1794: Dios es uno «en tres personas distintas», pero no «distinto en tres personas» (DH 2697). Numerosas intervenciones magisteriales han repetido estas ideas: cf. entre otros lugares DH 470; 490; 501; 800; 803s, concilio Laterano IV, a propósito de Joaquín de Fiore; 1880... Se puede ver material sobre la dificultad que ya desde antiguo ha planteado el «número» en Dios en H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 110ss. Cf. Ambrosio de Milán, *De Spiritu sancto* III 13 (CSEL 79,189). «¿De qué manera la unidad de la divinidad recibe la pluralidad, cuando la pluralidad es propia del número, y la naturaleza divina no acepta el número?»; Basilio de Cesarea *de Sp. sanct.* 18,44-46 (SCh 17bis, 402-410), cada hipóstasis es nombrada por sí misma; Gregorio de Nisa, *Or. Cath. Magna*, 3 (PG 45,17): «[Dios] se puede numerar y huye del número, se puede contemplar separadamente y hay que abarcarlo en la unidad; se distingue en las personas y no se puede separar en la sustancia».

[226] O. González de Cardedal, *Dios*, Salamanca 2004, 336: «La Trinidad no es un problema de álgebra ni de números, sino el descubrimiento de la vida misma de Dios, que rompe nuestros esquemas de unidad y propiedad para comprender el ser como realidad en relación, propiedad en comunión y autonomía en trascendimiento».

10
El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo

Hemos visto que la noción de persona divina como relación subsistente significa la existencia en Dios de tres centros distintos de autoposesión y actividad en la comunión perfecta que, pudiendo ser considerados como tres «yo», excluyen cualquier tuyo y mío (cf. Jn 16,14-15). Hemos notado también que en Dios no se da aumento ni disminución a causa de la diferenciación de las personas divinas, sino que la esencia divina es poseída enteramente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno a su modo, como cada uno de ellos es «persona» en Dios de manera irrepetible[1]. Por esta razón no podemos contentarnos con la reflexión, necesariamente un tanto genérica, que hemos llevado a cabo en el capítulo precedente. Es necesario afirmar que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, pero ello no es suficiente. No basta hablar de la trinidad de personas para decir *qué* son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; debemos estudiar también *quiénes* son, en su irrepetibilidad personal, el Padre, el Hijo y el Espíritu. En este capítulo pasamos por tanto al tratamiento diferenciado de las características propias de cada uno de los tres. Deberemos recoger, ahora en un modo más sistemático, una parte de cuanto hemos tenido ocasión de ver en nuestro estudio histórico.

[1] Teólogos modernos de tendencias muy diversas han subrayado este punto: cf. H.U. von Balthasar, *Theologik II. Die Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 137; K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en MySal II 1, Madrid 1969, 359-449, 373s; 433; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, in der Inkarnation und im Gnadenbund*, München 1963, 106s. Las personas tienen en común la divinidad, el ser personal las distingue.

EL PADRE, ORIGEN SIN PRINCIPIO

El Padre, según la tradición teológica que arranca de los Padres de la Iglesia, es el que asegura la unidad de la Trinidad al ser la fuente única de la divinidad. Sabemos que no hay una divina esencia «anterior» o previa a las personas, no hay una naturaleza divina que esté «por encima» de ellas (cf. DH 803-804), sino que esta naturaleza es poseída enteramente por los tres, cada cual a su modo. El Padre la posee de manera fontal, originaria, dándola y nunca recibiéndola, aunque siempre relativamente al Hijo y al Espíritu Santo; es decir, su posesión originaria de la divinidad en ningún momento puede ser considerada con independencia de las otras dos personas. Sabemos ya también que cuando el Nuevo Testamento habla de Dios se refiere en general, aunque no exclusivamente, al Padre[2]. Con el Padre habría que identificar, en este sentido, al Dios del Antiguo Testamento. Dado que no hay una esencia divina anterior a las personas, es claro que se habla sobre todo del Padre cuando se habla del Dios infinito, eterno, omnipotente (cf. el Credo). K. Rahner ha señalado que el Dios al que se puede tener acceso por la razón natural, este Dios en el que subsiste necesariamente la esencia divina, es el Padre, aunque no se le pueda identificar como tal[3]. La razón de ello es que la esencia divina tiene que subsistir en una ausencia de origen absoluta en todo aspecto. El ser así conocido es el Padre y sólo el Padre. Evidentemente la teología natural no puede conocer que este ser absolutamente sin origen no posee la esencia divina más que una relación a su Hijo (y al Espíritu Santo). Pero esto no modifica el hecho de que cuando la teología natural conoce el principio primero conoce al Padre, que no tiene origen ninguno y no solamente carece de origen por la creación[4]. W. Kasper ha seguido también esta línea. Para él, en efecto, «la cuestión filosófica acerca del fundamento último de toda realidad y el mensaje bíblico acerca de Dios Padre... se encuentran, a pesar de

[2] Cf. K. Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 93-167; cf. algunas matizaciones en J. Galot, *Le mystère de la personne du Père*: Greg 77 (1996) 5-31.

[3] Cf. *Theos*, 152.

[4] Cf. ib., 151.

todas las diferencias, en una íntima correspondencia»[5]. Pero no han faltado reparos a esta concepción. Ciertamente no para negar los datos bíblicos, sino para hacer ver que, dado que a la luz de la revelación cristiana Dios Padre no existe nunca sin el Hijo y el Espíritu Santo, las afirmaciones del Antiguo Testamento sobre Dios no pueden comprenderse como referidas de modo exclusivo a la primera persona[6]. El Hijo y el Espíritu Santo están necesariamente implicados en cualquier afirmación que hagamos sobre Dios Padre en cuanto principio que se pueda conocer por la razón o en cuanto es el Dios del Antiguo Testamento. De todas maneras queda en pie la identificación personal de este último con el Padre de Jesús. Cuanto se dice acerca de Dios como la fuente última de todo cuanto existe, nos habla sobre todo del Padre. Pero no podemos considerar estas afirmaciones como referidas exclusivamente a él, ya que no es en sí mismo más que en relación con las otras personas y no es el principio de cuanto existe con independencia de la mediación del Hijo y de la perfección que a todo concede el Espíritu Santo.

Dios se manifiesta como Padre, como ya sabemos, en toda la vida de Jesús, y sobre todo en su resurrección de entre los muertos. Creemos en el Dios que ha resucitado a Jesús y, con este hecho, ha mostrado de modo definitivo e irrevocable su paternidad (cf. Rom 10,9; Flp 2,11; Hch 13,32-33, entre otros lugares). Nuestro recorrido por las afirmaciones fundamentales del Nuevo Testamento, de la teología patrística y del magisterio nos ha puesto ya en contacto con las principales afirmaciones referidas al Padre. Deberemos ahora recoger y completar estos datos en un modo más sistemático[7].

[5] *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 187; cf. ib, 187-197, donde, prácticamente, el «De Deo uno» se considera una enseñanza sobre el Padre. Cf. también A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, Bologna 1996, 590ss.

[6] Cf. R. Schulte, *La preparación de la revelación trinitaria*, en MySal 2/1, 77-116, 80-87; H.U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 470. Volveremos en el cap. siguiente sobre esta cuestión.

[7] Sobre el Padre, además de la bibliografía ya citada y la que seguiremos utilizando, cf., entre otros, AA.VV. *Dios es Padre*, Salamanca 1991; L. Bouyer, *Le Père invisible*, Paris 1976; A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1978; F.X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1988; J. Galot, *Découvrir le Père. Es-*

1. *Algunos elementos de la tradición*

Sabemos que si en un primer instante, en el lenguaje cristiano, se habla del Padre en analogía con la paternidad humana, en un segundo momento el mismo Nuevo Testamento nos hace caer en la cuenta de que el Padre de Jesús es el *analogatum princeps* de toda paternidad; sólo él merece en rigor el nombre de Padre (cf. Mt 23,9: «a nadie llaméis Padre sobre la tierra...»; Ef 3,15, «el Padre de quien toma nombre toda paternidad...»)[8]. Se hablado del Padre origen, fuente, y también de su «monarquía». Pero ésta para nada excluye el Hijo y el Espíritu Santo. Todas estas denominaciones tratan de poner de relieve el papel singular que el Padre tiene en la Trinidad y en la economía salvífica. Algunas expresiones de la teología prenicena pueden tener para nuestros oídos un cierto sentido «subordinacionista», pero hemos visto igualmente cómo desde los primeros siglos de la Iglesia la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo han sido afirmadas con vigor. La crisis arriana ha obligado a formulaciones cada vez más claras sobre la igualdad de las tres personas. El Padre es el principio del Hijo y del Espíritu Santo, que son enteramente Dios como él sin disminución alguna.

Estas consideraciones no han llevado al pensamiento cristiano a empequeñecer la persona del Padre, sino todo lo contrario. Su grandeza como «principio» se muestra precisamente ahí. Ya Gregorio Nacianceno notaba que si el Padre fuera solo principio de las cosas creadas lo sería de modo pobre y mezquino. El Padre es ἀρχή, en plenitud en cuanto lo es «de la divinidad y de la bondad que se contempla en el Hijo y en el Espíritu

quisse d'une théologie du Père, Louvain 1985; X. Pikaza, *Padre*, en *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, 1003-1021; F.A. Pastor, *«Principium totius Deitatis» Misterio inefable y Lenguaje eclesial*: Greg 79 (1998) 247-294, esp. 260-265; id., *«Credo in Deum Patrem». Sul primo articolo della fede*: Greg 80 (1999) 469-488; L.F. Ladaria, *La fede in Dio Padre nella tradizione cattolica*: Lat 66 (2000) 107-128; id, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 137-171; N. Ciola, *Annunciare Dio Padre. Una sfida per la teologia contemporanea*, en id. *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, 73-102; J.M. Rovira Belloso, *La imagen de Dios como Padre en los últimos 40 años:* EstTrin 39 (2005) 191-218.

[8] Tertuliano, *De paenitentia*, 8 (CCL 1, 335): «Quis ille nobis intellegendus pater? Deus scilicet: tam pater nemo, tam pius nemo».

Santo»[9]. El Padre es «principio», y por ello el Hijo y el Espíritu Santo no pueden ser considerados menores[10]. El Padre no puede ser identificado simplemente con la esencia divina, porque es Dios comunicándola totalmente al Hijo y al Espíritu Santo. La monarquía del Padre no excluye la dignidad de la igual naturaleza del Hijo y del Espíritu Santo, no es la de una persona sin relación con las otras dos[11]. El carácter de ἀρχή, principio, propio del Padre pide, para tener su sentido pleno, la divinidad plena del Hijo y el Espíritu Santo. Según Gregorio de Nisa, al distinguir la causa y lo que proviene de ella, se indica sólo la diferencia de los modos de existir, no de la esencia o naturaleza[12].

La idea del primado del Padre en cuanto fuente y origen de la divinidad ha sido mantenida, como vemos, incluso cuando la igualdad de las tres personas se ha afirmado y reconocido claramente[13]. Más aún, ha sido precisamente la reflexión sobre lo que significa la paternidad de la primera persona la que ha ex-

[9] Gregorio Nacianceno, *Or.* 2,38 (SCh 247,140). Cf. Hilario de Poitiers, *Trin.* III 13 (CCL 62,85); Agustín, *Trin.* IV 20,29 (CCL 50,200): «totius divinitatis vel si melius dicitur deitatis principium pater est».

[10] Gregorio Nacianceno, *Or.* 30,7 (SCh 250,240), el Padre es «mayor» (cf. Jn 14,28) se refiere a la causa, pero que el Hijo es «igual» (cf. Jn 10,30), se refiere a la naturaleza. Sobre el Padre causa y principio cf. Basilio de Cesarea, *C. Eun.* I 20.25 (SCh 299,246.260); II 17 (SCh 305,66-68); Gregorio Nacianceno, *Or.* 29,15, 31,14 (SCh 250,208; 304). Ya nos hemos referido en diversas ocasiones a la interpretación de Jn 14,28 por los autores nicenos. El Padre es mayor en cuanto principio, pero el Hijo no es menor en cuanto lo recibe todo de él. La paternidad divina se muestra precisamente en la donación plena de la divinidad; cf. también Agustín, *Trin.* IV 20,27 (CCL 50,195): «Non quia ille maior et ille minor; sed quia ille Pater est, ille Filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit»; VI 3,5 (233). Atanasio, *C. Arian* I 20; III 6 (PG 26, 53.333), el Padre sólo lo es en relación con el Hijo.

[11] Cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 30,2 (SCh 250,178). Cf. también Basilio de Cesarea, *de Sp. sanc.* 18,45 (SCh 17bis,404-406).

[12] Gregorio de Nisa, *Quod non sunt tres dei* (Jaeger III,1 56) *Contra Eunomium* I 497 (Jaeger I, 170). Cf. también Cirilo de Alejandría, *Thesaurus* XII (PG 75,185B), el Hijo al existir en cuanto propiedad misma de la esencia del Padre, lleva en sí al Padre por completo por ser su forma y su imagen; así muestra del todo al que lo ha engendrado.

[13] Tomás de Aquino, *STh* I 33,1 ad 2: «Porque aunque atribuimos al Padre una cierta autoridad (*aliquid auctoritatis*) por razón del principio, no atribuimos al Hijo y al Espíritu Santo ninguna sujeción ni disminución de cualquier clase que sea»

cluido todo subordinacionismo en los autores que han defendido la fe de Nicea. Numerosas declaraciones magisteriales de rango diverso han subrayado esta verdad. Así p. ej., diversos concilios de Toledo, en concreto el VI, XI y XVI de los años 638, 675 y 693 respectivamente[14]. Que el Padre no tiene principio, es ingénito, se recoge igualmente en estos y en otros textos[15]. La igualdad de las tres personas es compatible con esta distinción fundamental entre el Padre por una parte y las otras dos personas por otra.

Siendo el principio y fuente de la divinidad, el Padre no tiene ni puede tener a su vez un principio, es ingenerado. Muchos Padres han hecho uso de esta denominación y la han considerado característica de la persona del Padre[16]. Los excesos a que ha dado lugar el uso de este término por Eunomio no han sido razón ninguna para evitar esta denominación. Muchos autores han considerado el ser innascible como la propiedad más relevante del Padre. Para san Buenaventura la *innascibilitas* sería la razón de la plenitud que como a la fuente corresponde a la divinidad del Padre; la innascibilidad equivale a la plenitud fontal[17]. Pero esta plenitud fontal consiste en la generación del Hijo y la espiración del Espíritu[18]. Plenitud, primacía (*primitas*)

[14] Cf. DH 490: «Patrem ingenitum, increatum, fontem et originem totius divinitatis...»; DH 525-527, el Padre es la fuente y el origen de toda la divinidad, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales a él; DH 568-569, de nuevo el Padre origen y fuente de la divinidad, la igualdad de las tres personas es inseparable de su divinidad; cf. J. Rico Pavés, *Totius fons et origo divinitatis.La persona del Padre en los símbolos de fe de los concilios de Toledo (siglos V-VII)*: RET 65 (2005) 173-195. Para los tiempos más recientes, cf. León XIII, enc. *Divinum illud Munus*, del año 1897 (DH 3326).

[15] Cf. DS 60; 75 (Quicumque); 441; 470; 490; 525; 569; 572; 683; 800 (Lateranense IV); 1330s (Florentino); cf. también 1862, *Professio fidei tridentina*.

[16] Hilario de Poitiers, *Trin.* II 6 (CCL 62,43): «Ipse ingenitus, aeternus, habens in se semper ut semper sit». Cf. L.F. Ladaria, *Dios Padre en Hilario de Poitiers*: EstTrin 24 (1990), 443-479, 446s. Hemos hablado ya de los Capadocios en nuestro capítulo dedicado a la historia.

[17] Buenaventura, *In I Sent.* 27, p. 1,a.1,q.2.; ib. 29, dub. 1: *Breviloquium* I 3,7: «Innascibilitas in Patre ponit fontalem plenitudinem».

[18] *In I Sent.* 27, p.1, a.1, q.2: «fontalis autem plenitudo consistit in producendo»; ib. 11,q.2,conc: «ratio primitatis est ratio fecunditatis». El Padre es el único principio del Hijo y del Espíritu Santo,cf. *In I Sent.* 2, a, un.2,q.2. Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 571-572; sobre la teología trinitaria de Buenaventura, cf. O. González de Cardedal, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966; recientemente E. Durand, *L'innascibilité et les relations du Père, sous le signe de sa primauté, dans la théologie trinitaire de Bonaventure*: RevTh 106 (2007) 531-564 ; R. J. Wozniak, *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de san Buenaventura*, Pamplona 2007.

y fecundidad se implican mutuamente para el doctor franciscano. La innascibilidad no es para él una noción simplemente negativa, porque significa que es el primero, y la primacía (*primitas*) significa una posición relevante[19].

Para santo Tomás, por el contrario, la innascibilidad es ciertamente una propiedad, una noción del Padre, pero es sólo negativa, dice sólo que el Padre no es Hijo[20]. Es claro que no puede haber otro ingenerado, porque de lo contrario habría más de un Dios[21]. En efecto, conocemos ya la relación que se ha establecido entre la unidad divina y el único principio sin principio que es el Padre. Según santo Tomás, el Padre es el ingenerado y el principio sin principio. Pero es también, y ante todo, el que engendra al Hijo, y es, con él, principio del Espíritu Santo. Hablamos del «Padre» ante todo en cuanto se relaciona con el Hijo, sólo secundariamente respecto de las criaturas[22]. Dios puede crear porque es Padre, no al revés. Hay una relación íntima entre las procesiones divinas y la creación; las primeras son causa de la segunda[23]. Santo Tomás reivindica el nombre de Padre para la primera persona, más propio que el de *genitor* o *generans*, porque éstos últimos indican la generación *in fieri*, el de Padre en cambio muestra la generación ya realizada. La denominación de una cosa se refiere sobre todo a su perfección en el fin. Por ello, como ya hemos notado, santo

[19] *In I Sent.* d. 27,p. 1,q.2, conc. 3: «La innascibilidad es una privación que según la cosa misma es una posición perfecta; se llama al Padre innascible porque no es de otro; y no ser de otro es ser lo primero, y la primacía es una noble posición».

[20] Cf. *STh* I 33,4, ad. 1. Cf. una explicación más detenida de esta cuestión en G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004,208-209.

[21] Cf. *STh* I 33,4, ad 4.

[22] *STh* I 33,3: «La paternidad se dice en Dios antes en cuanto supone la referencia de una persona a otra persona que en cuanto supone la referencia (*respectus*) de Dios a la criatura».

[23] *STh* I 45,6: «Processiones divinarum personarum sunt causa creationis»; cf. ib. 45,7; id. *Sent.* I prol: «Sicut trames a fluvio derivatur, ita processio creaturarum ab aeterno processu personarum».

Tomás da preferencia a la «relación» sobre el «origen». De ahí la mayor adecuación del nombre de «padre». La paternidad y la generación se dicen de Dios con mayor propiedad que de las criaturas, porque la generación será tanto más perfecta cuánto más cercana sea la forma del engendrado de la de aquel que lo engendra. No cabe mayor proximidad que la que hay entre el Padre y el Hijo, porque en la generación divina la forma es numéricamente la misma entre los dos; pero esto no puede ocurrir en las criaturas: en ellas se trata sólo de la misma especie (el Padre y el Hijo son el mismo Dios, lo que no se da evidentemente en la generación humana). Pero lo más decisivo en el artículo que Tomás dedica al nombre de *Padre* como propio de una divina persona[24], es el uso que se hace de la idea de la persona como la relación subsistente. La paternidad subsistente es el Padre:

> El nombre propio de una persona significa aquello por lo que esta persona se distingue de todas las demás... Aquello por lo que se distingue la persona del Padre de todas las demás es la paternidad. Por consiguiente el nombre propio de la persona del Padre es este nombre de Padre, que significa la paternidad[25].

La justificación de estas afirmaciones se ha de buscar, como decimos, en la definición de Tomás de la persona divina como relación subsistente. La paternidad significa que el Padre *es* en cuanto es Padre, no hay un ser previo a su ser Padre. No es como el padre humano, que es antes de ser padre, que en algún momento ha empezado a serlo. El «ser» y el «ser Padre» coinciden en la primera persona de la Trinidad. Es el ser en pura donación. «El sentido del ser no es la sustancia que subsiste en sí misma, sino el amor que se comunica a sí mismo»[26]. En cuanto el Padre es principio sin principio y de él proviene todo en último término, a partir de su «paternidad» podemos entender el ser como donación y apertura. El Padre es pues pura capacidad de donación, y de donación entera. Ya Hilario decía que la naturaleza divina es comunicada al Hijo tal como es poseída por el Padre[27]. Si no se diera en Dios esta donación total sería o por falta de capacidad o por falta de voluntad. En ambos casos la misma noción de Dios quedaría afectada. En los tiempos de la controversia arriana, como hemos visto, jugó un papel la idea de la falta total de «envidia» del Padre, para mostrar que su donación al Hijo es completa. El amor se muestra ya así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y, por consiguiente, determina también la generación del Hijo y la procesión del Espíritu. La paternidad es por tanto el amor de quien es fuente y principio, el amor que se da. Dice Máximo el Confesor: «Dios Padre, movido por un amor eterno, procedió a la distinción de las hipóstasis»[28]. No hay que pensar que el amor se oponga a la «naturaleza». En Dios no pueden oponerse la necesidad y la voluntad (cf. DH 526), ambas se identifican con la esencia divina, en él todo es uno en la simplicidad suma.

2. *El Padre principio del Hijo y del Espíritu Santo*

«El Padre solo engendró al Hijo de su sustancia» (DH 1330, concilio de Florencia, Decreto para los Jacobitas). Tomamos esta frase, resumen de una larga tradición, como punto de partida de nuestra reflexión sobre la generación del Hijo. Notemos el doble aspecto de la afirmación: El *Padre* engendra *de su sustancia*. La idea se repite constantemente, desde el concilio de Nicea[29]. La recoge Tomás de Aquino: el Hijo es «de la sustan-

[24] *STh* I 33,2; a este artículo se refiere ya lo que precede.

[25] Ib., corpus. También I 42,4, ad 2; I 40,4, ad 1: «quia Pater est, generat»; la relación es previa al acto nocional, como la persona precede a la acción. Cf. sobre estas cuestiones E. Durand, *Le Père en sa relation constitutive au Fils selon saint Thomas d'Aquin:* RevTh 107 (2007) 47-72. Diversa es, como es sabido, la posición de Buenaventura, para el que la generación es la razón de la paternidad; *In I Sent.* d. 27,p. 1, q.2: «Generatio est ratio dicendi paternitatem in Deo Patre. Generatio est ratio paternitatis, non e converso».

[26] W. Kasper, o.c., 198.

[27] *Trin.* VIII 43 (CCL 62A,356): «Talis data est qualis et habetur». Cf. L.F. Ladaria, *Dios Padre en Hilario de Poitiers* (n. 16), 455ss.

[28] *Esc. in de div. nom.* (PG 4,221), cit. por Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 577. Cf. también los otros textos citados en este lugar.

[29] «Engendrado como unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre... engendrado, no hecho» (DH 125). Conc. Tolet. XI (DS 526): «Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substántia, sed de Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus est». Notemos la metáfora del «útero», que parece identificarse con la sustancia del Padre. Algunos creen descubrir aquí un nuevo un rasgo «materno» del Padre, que toca a la vez un

cia del Padre»[30]. Pero a la vez hay que tener presente que las procesiones divinas, en la concepción tradicional, son actos personales en cuanto son actos del entendimiento y de la voluntad. Son actos nocionales, propios de cada una de las personas. Por tanto, aunque el Padre engendre al Hijo de su sustancia (o, *mutatis mutandis* espire al Espíritu Santo), la generación (y la espiración) son actos *del Padre*. Debemos recordar a este respecto un texto fundamental del IV concilio de Letrán:

> En Dios existe sólo la Trinidad, no una «cuaternidad»; porque cualquiera de las tres personas es aquella realidad *(res)*, es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina: la cual es el único principio de todas las cosas, fuera del cual no puede encontrarse otro. Pero aquella realidad no engendra, ni es engendrada, ni procede, sino que es el Padre el que engendra, el Hijo el que es engendrado y el Espíritu Santo el que procede, de tal manera que haya distinciones en las personas y unidad en la naturaleza (DH 804).

El Padre es por tanto el principio de la Trinidad, no la naturaleza divina. Es claro que el Padre, como Dios, engendra al Hijo de su sustancia, pero lo engendra como Padre, no como sustancia o naturaleza. «Cristo da las gracias solamente al Padre, que es Dios, pero nunca a la divinidad que sería fecunda en el Padre»[31].

El nombre de Padre hace referencia a la relación al Hijo. Es la terminología que aparece de relieve en el Nuevo Testamento. Pero el Padre es igualmente relativo al Espíritu Santo, aunque esta relación no aparezca expresada en su nombre personal. Pero el ser principio del Espíritu Santo (juntamente con el Hijo o mediante él, pero siempre como único principio sin principio)

aspecto personal. La expresión se inspira en todo caso en Sal 109(110),3: «ex utero matutino velut rorem genui te».

[30] *STh* I 41,3. El Padre, por la simplicidad divina, comunica al Hijo toda su naturaleza, no una parte de la misma como acontece en la generación humana; permanece solamente entre los dos solamente la distinción según el origen según el origen.

[31] H.U. von Balthasar, *Theologik. II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, 1985, 123; cf. J.M Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, 593. La naturaleza divina no es fecunda en cualquiera de las personas, sino solamente en la persona del Padre; cf. Buenaventura, *I Sent.* d. 7,q.1, conc.

le es tan propio como la generación del Hijo, por más que en el transcurso de la historia, sobre todo en los primeros tiempos, haya sido la relación Padre-Hijo la que ha ocupado la mayor parte de la reflexión. Veíamos que en los primeros momentos de la teología cristiana no se afirmaba siempre con nitidez que Dios fuese Padre desde toda la eternidad; la generación intelectual del Hijo o Logos no aparece claramente desligada de la creación del mundo. A partir de Orígenes queda clara la eternidad de la paternidad, el Logos, engendrado desde siempre, *ab aeterno*, es por ello desde siempre el Hijo, aunque la generación no se contemple todavía con total independencia de la creación del mundo. Desde el concilio de Nicea ha quedado despejada también esta segunda cuestión. Y en efecto, cuando los Padres han querido fundamentar la eternidad del Hijo, han argüido diciendo que de lo contrario Dios no hubiera sido siempre Padre. Éste no puede ser eterno como tal Padre si no lo es también el Hijo. Dado que no cabe pensar en un ser del Padre anterior a su paternidad, ésta última es la garantía misma de la eternidad, de la perfecta divinidad y de la igualdad con la primera persona tanto del Hijo como del Espíritu Santo.

La cuestión de la eternidad y aun de la divinidad del Hijo y del Espíritu está por tanto ligada a la de la esencial relación del Padre al Hijo (y respectivamente al Espíritu Santo) sin la cual el Padre no solamente no es Padre, sino que no *es*. Su ser es ser Padre. Si la cuestión se toma sólo desde el punto de vista «cronológico», el argumento no tiene mucho peso. Si hubiera «lógicamente» un ser anterior al ser «Padre», el que la relación con el Hijo se estableciera o no en un momento posterior no cambiaría sustancialmente las cosas. Pero la eternidad del Hijo apunta hacia algo más que a lo meramente «cronológico». Nos hace ver que el Padre *es* en cuanto es principio y fuente de la divinidad, en cuanto engendra al Hijo y es principio del Espíritu, no *es* más que en cuanto comunica enteramente la esencia divina. Veíamos las dificultades con que se encontró Agustín al verse obligado a pensar que el concepto de «persona» divina es absoluto, lo cual le llevaba, al parecer, a admitir en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo algo «previo» a las relaciones que unen y distinguen a los tres. El doctor de Hipona era bien consciente de no haber encontrado la solución satisfactoria al problema que se había planteado. La idea de la relación subsistente nos

vendrá a decir, como ya sabemos, que no hay en la persona divina nada que sea «previo» a la relación.

3. *El Padre, ¿persona absoluta?*

Todo esto tiene su interés actual porque, por una parte, la definición de la persona divina como relación subsistente ha sido contestada[32]. Pero además, en concreto, la dificultad aparece con especial gravedad en relación con el Padre: «El Padre... no puede ser constituido a partir de una relación. Ha de ser constituido por sí mismo»[33]. La razón es que no procede de ninguna otra persona. Y, en efecto, dado que en el Padre está el origen y la plenitud de la divinidad, a primera vista parece coherente que esta posesión original de la naturaleza divina sea anterior a su ser polo de una relación personal. Podría parecer que, de lo contrario, el primado del Padre quedaría comprometido. Ésta es también, al parecer, la preocupación de Y. Congar, que, sin especial insistencia en el asunto, tiene alguna formulación en el mismo sentido: «El Padre es la fuente de la divinidad, antes (hablando lógicamente) de ser polo de oposición personal. Es lo que confiesa el símbolo: Creo en Dios (divinidad fontal) Padre todopoderoso»[34]. Otros autores católicos, con diferentes matices, en el legítimo intento de subrayar la posición del Padre como fuente de la divinidad, han seguido alguna línea semejante[35]. También en algunos textos de W.

[32] Recordemos cuando hemos dicho a propósito de J. Moltmann, para quien la identificación de la persona con la relación de santo Tomás sería, en el fondo, *modalista*; cf. *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 189.

[33] J. Moltmann, *Trinität...*, 182.

[34] Y. Congar, *La Parola e il Soffio*, Roma 1985, 138. Naturalmente nos podemos preguntar si el Padre no es fuente de la divinidad precisamente en cuanto polo de las opuestas relaciones personales. Cf. más adelante.

[35] Cf. también G. Gironés, *La divina arqueología*, Valencia 1991, 25: «El origen de todo es el Padre, no la Trinidad en sí misma como círculo cerrado de su propia reciprocidad. Eso quiere decir que el Padre explica y justifica su existencia por sí mismo, sin referencia al Hijo o al Espíritu Santo»; 31: «La persona del Padre está pues constituida por su *libre apertura a toda comunicación* (de amor), *a toda relación a otro.* Tiene esta facultad originariamente (sin dependencia alguna), pero no se le habría reconocido si no la hubiera expresado en un diálogo con el Hijo y el Espíritu, y con las mismas personas

Kasper aparece el concepto de «persona absoluta», aplicado al Padre, que, como ya hemos notado, es para él el Dios uno[36]: según el teólogo alemán la persona humana sólo puede alcanzar su plenitud cuando se encuentra con una persona que, no sólo en su pretensión intencional, sino en su ser real, es infinita. Un concepto adecuado de la persona como el «estar ahí» irrepetible del ser, lleva necesariamente al concepto de la persona absoluta, divina[37]. Pero no hay que sacar de contexto estas afirmaciones de W. Kasper. De lo que se trata no es de hablar del Padre como persona absoluta a diferencia del Hijo y el Espíritu Santo, sino del problema filosófico de la personalidad de Dios como el «absoluto», al que se podría llegar por la razón. Dado el presupuesto teológico al que nos hemos referido este «absoluto» sería el Padre. Pero esta es una cuestión diversa del problema trinitario de las relaciones entre las tres divinas personas. Para Kasper, en cuanto se llega a la visión de Dios como plena libertad, puesto que la persona es relación, se supera una concepción que se queda en lo meramente sustancial[38]. También para él es claro que la persona es relación y que en ésta se halla la expresión más alta del ser. No excluye para nada al Padre de esta apreciación general. La cuestión de la "persona absoluta" se coloca por tanto para el teólogo alemán en un contexto algo distinto del de los autores precedentes.

de la Creación»; 43: «...el Padre Eterno es principio de todo de una doble manera: absoluta y relativa. Es el principio absoluto en cuanto su persona es la original identidad con la divina esencia; es el principio relativo, en cuanto libremente se ha querido comunicar, constituyendo los "Otros" como término de relación»; cf. además el contexto, esp. 21-31; 37-44. Algunos teólogos ortodoxos hablan del Padre en términos que, al menos a primera vista, parecen semejantes; cf. Y. Spiteris, *La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive*, en A. Amato (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993, 45-69; también J. Galot, *Dieu en trois personnes*, Saint Maur 1999,31-34.

[36] Opción no exenta de problemas, como ya hemos insinuado. Cf. Pannenberg, *Teología Sistemática* I, Madrid 1992, 353, que se pregunta en concreto (ib. n. 204) si W. Kasper tiene suficientemente en cuenta que la idea de Dios como Padre está condicionada desde el principio por su relación al Hijo. En seguida trataremos de la posición de Pannenberg sobre el punto que nos ocupa.

[37] Cf. *Der Gott Jesu Christi*, 195, también 192, Dios es la libertad y la persona absoluta.

[38] Cf. ib. 195-196.

Con distintos acentos tenemos por tanto la idea de que el Padre es principio y origen de toda la Trinidad, según una concepción que deriva de la más antigua tradición de la Iglesia. En algunas interpretaciones actuales de estas afirmaciones clásicas se tiende a ver en la persona del Padre algo «previo» a la relación o referencia al Hijo y al Espíritu Santo. El Padre no sería así pura relación, aunque su persona tiene ciertamente una dimensión relacional. *Sería* (lógicamente, no temporalmente) antes de *ser Padre*, la referencia al Hijo y al Espíritu vendría en un segundo momento. Si por una parte hay que alabar el interés por insistir en el primado de la persona del Padre como origen de la divinidad, surge por otra el problema de si con este esquema se salvaguarda la unidad de las tres divinas personas. Por ello nos podemos preguntar si resulta del todo convincente esta posición teológica. Pero antes de dar respuesta a la pregunta debemos tener en cuenta otras contribuciones del panorama teológico contemporáneo que se han movido en una dirección opuesta a la que acabamos de considerar.

4. *El valor de las procesiones divinas en cuestión*

Precisamente con el ánimo de garantizar la perfecta igualdad de las tres personas divinas y de evitar que el carácter de principio del Padre sea obstáculo a la perfecta comunión entre las tres personas divinas han surgido en la teología de los últimos años algunas tendencias que tratan de relativizar el valor de la doctrina clásica de las procesiones divinas y por consiguiente la función del Padre como fuente y origen de la divinidad, y, en otros casos, se propone incluso prescindir de esta doctrina. Así p. ej. ha sido objeto de interés la posición de W. Pannenberg, que quiere completar con otras consideraciones la diferenciación de las personas en Dios según sus relaciones de origen. El autor alemán piensa que este modo de proceder lleva a posiciones subordinacionistas, pues coloca por una parte al Padre como principio y fuente de la divinidad, y por otra a las otras dos personas cuya divinidad está subordinada a la del Padre y de ella depende. Mientras a su juicio el Nuevo Testamento deja abierto el problema de la relación entre la divinidad del Padre y la de las otras dos personas, la teología patrística ha

entendido que la divinidad del Hijo y la del Espíritu debían ser explicadas a partir de la del Padre. Éste habría sido el camino seguido por los griegos y también por la teología occidental a partir de Agustín que, con su analogía psicológica, interpreta al Hijo y al Espíritu como expresiones de la autoconciencia y de la autoafirmación del Padre[39]. Por otro lado, señala el mismo autor, desde el punto de vista bíblico, la noción de «generación» no muestra con claridad la pertenencia de Jesús al mundo de Dios; se pone en relación más bien con el momento del bautismo de Jesús, en el que éste inicia su actuación pública[40], y también y sobre todo con la resurrección. Más importancia tendrían en este sentido los pasajes que se refieren al envío del Hijo al mundo por parte del Padre[41]. Pero los términos de origen no dan cuenta con justicia de la reciprocidad de las relaciones entre las personas divinas[42]. El autor alemán piensa que las relaciones entre las personas pueden ser descritas con otros conceptos que no sean los de procesión, generación y espiración. Él usa la categoría de la autodistinción, según la cual cada una de las personas deja lugar a las otras y se condicionan mutuamente en una auténtica reciprocidad de las relaciones[43]. Encuentra expresada esta reciprocidad en el hecho de que el Padre ha entregado todo el poder al Hijo (cf. Mt 28,18) y éste se lo devolverá en el momento final según 1 Cor 15,24-28. En la entrega y la devolución del poder aparece una reciprocidad de relaciones de que carece el concepto de generación. Con la entrega de todo al

[39] W. Pannenberg, *Teología Sistemática* I, Madrid 1992, 328s: «Es el camino seguido no sólo por la patrística griega, con su definición del Hijo y del Espíritu a partir del Padre, sino también por la teología occidental, que al socaire de las analogías trinitarias de Agustín, interpreta al Hijo y al Espíritu como expresiones de la autoconciencia y de la autoafirmación del Padre. Se trata en ambos casos de interpretaciones especulativas globales que integran las diversas afirmaciones bíblicas en una visión de conjunto que no se encuentra desarrollada de este modo en la Escritura... Los problemas empiezan cuando nos preguntamos hasta qué punto se ha podido llevar a cabo dicha tarea sistemática dada la tendencia de las concepciones tradicionales a subordinar, por una parte, la divinidad del Hijo y del Espíritu a la del Padre y por otra a reducir a estas personas a la persona del Padre como sujeto único de la divinidad».

[40] Cf. Lc 3,22 en algunas lecturas.

[41] Cf. *Teología Sistemática*, 332s.

[42] Ib. 346; el Padre lo es sólo en la relación, ib. 337.

[43] Cf. ib. 330-346.

Hijo el Padre hace que su reino y su divinidad pasen a depender del Hijo. A la vez el Padre y el Hijo dependen de la acción del Espíritu que será el que resucite a Jesús de entre los muertos. En la afirmación joánica de la glorificación del Hijo por el Espíritu ve Pannenberg la base para estas reflexiones[44]. Nuestro autor se apoya sobre todo en Atanasio, que insiste mucho (pero evidentemente no es el único en hacerlo) en que sin el Hijo el Padre no es tal: la divinidad del Padre estaría por consiguiente «condicionada» al Hijo[45]. No podemos hablar de Dios Padre sin Dios Hijo, ni tampoco sin Dios Espíritu Santo. El Hijo tiene también relaciones "activas" respecto del Padre, al que glorifica, y el Espíritu respecto del Padre y del Hijo, ya que llena a este último y lo glorifica a la vez que glorifica al Padre. Estas relaciones son también constitutivas de las personas del Hijo y del Espíritu[46].

Ciertamente este principio de la reciprocidad de las relaciones trinitarias está sólidamente anclado en la tradición. Ha podido ser establecido con claridad después del concilio de Nicea, cuando se ha reflexionado más explícitamente sobre la eternidad del Hijo y su igualdad con el Padre. Las relaciones en Dios son recíprocas, y, por consiguiente, si no puede subsistir el Hijo sin el Padre, tampoco puede subsistir éste sin aquél y sin el Espíritu Santo. Toda la doctrina clásica de las relaciones pone de manifiesto esta reciprocidad y se funda en ella. Surge por tanto la pregunta de si es necesario para afirmar la referencia mutua abandonar o complementar de algún modo la idea de las relaciones de origen. Éstas se fundan en los mismos nombres de Padre e Hijo, no sólo de indudable raíz neotestamentaria, sino que se remontan al uso del mismo Jesús. Por otra parte el Espíritu Santo aparece como el Espíritu de Dios y de Cristo (cf. Rom 8,9). Aunque estos nombres tengan su origen en la experiencia histórico-salvífica, algo habrán de decirnos sin duda acerca de la Trinidad inmanente.

Las tres personas existen sólo en relación, y esto vale también para el Padre. Pannenberg señala que esto es así no sólo respecto de la identidad personal de los «tres», sino también respecto a su divinidad misma. El Padre sólo posee el Reino por medio del Hijo y del Espíritu, y ello no se refiere únicamente a la economía de la salvación, sino que hay que afirmarlo del Dios trino en su vida íntima[47]. Pannenberg no insiste sólo en el «condicionamiento» mutuo de las personas en su identidad y divinidad misma, sino que también afirma que la plena revelación (¿y realización?) de la divinidad del Dios trino en la consumación de la historia de la salvación tendrá lugar en la entrega del reino al Padre por parte del Hijo (cf. 1 Cor 15,24-28). El problema de la unidad del Dios trinitario no se puede aclarar, según él, considerando únicamente la Trinidad inmanente, anterior a la creación, sin tener en cuenta la economía de la salvación. Por supuesto, la distinción entre la Trinidad económica y la inmanente es necesaria, porque Dios es el mismo en su esencia eterna que en su revelación, es decir, hay que pensarlo tanto como idéntico con el acontecimiento de su revelación como distinto de él. Pero por otra parte tampoco se puede pensar en la unidad del Dios trinitario prescindiendo de su revelación y de la acción económico-salvífica de Dios en el mundo que se resume en dicha revelación:

> Como la monarquía del Padre y su conocimiento están condicionados por el Hijo, resulta imprescindible incluir la economía de las relaciones divinas con el mundo en la cuestión

[44] Cf. ib. 339-341

[45] Ib. 349; Pannenberg cita a Atanasio, *C. Arian.* I 20 (PG 26,55): «Pues si el Hijo no hubiera existido antes de haber sido engendrado, la verdad no hubiera estado siempre en Dios. Pero ésa es una afirmación injusta. Pues cuando existía el Padre siempre estaba con él la verdad que es el Hijo, el cual dice: yo soy la verdad (Jn 14,6)». Y comenta: «Con estas atrevidas ideas Atanasio ponía radicalmente en cuestión la comprensión habitual de la divinidad del Padre, según la cual esta divinidad no está sometida a condición ninguna, mientras que la del Hijo y la del Espíritu derivan de ella. Pero no, la divinidad del Padre está condicionada al Hijo; es éste quien nos lo muestra como el único Dios verdadero (*c. Arian.* 3,9; cf.7). También Atanasio hablaba del Padre como "fuente" de la sabiduría, es decir, del Hijo (1,9), pero de tal manera que sin el Hijo, que procede de dicha fuente, no se le puede llamar al Padre fuente».

[46] Cf. ib. 347.

[47] Ib. 352-353: «...sin el Hijo, el Padre no posee su Reino: sólo por medio del Hijo y del Espíritu tiene su monarquía. Y esto no vale sólo respecto del acontecimiento de la revelación, sino que, sobre la base de la relación de Jesús con el Padre, tenemos que afirmarlo también de la vida interna del Dios trino... La monarquía del Padre no es el presupuesto, sino el resultado de la acción conjunta de las tres personas». Cf. también la continuación del texto.

de la unidad de la esencia de Dios. O sea, que la idea de la unidad de Dios no se ha aclarado todavía con decir que su contenido es la monarquía del Padre. Si la monarquía del Padre no se realiza directamente como tal, sino sólo por medio del Hijo y del Espíritu, la esencia de la unidad del Reinado de Dios estará también en dicha mediación. O incluso más: es esta mediación la que define el contenido de la esencia de la monarquía del Padre[48].

Por supuesto que para Pannenberg el Dios trino es perfecto en sí mismo ya antes de la creación. «Pero con la creación de un mundo la divinidad de Dios, e incluso su existencia, se hacen dependientes de la realización plena del destino de dicho mundo con la presencia del Reinado de Dios»[49]. Como se ve, se nos abre de nuevo la difícil problemática de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Pero prescindiendo ahora de todo este complejo de problemas nos quedamos con un significativo paralelismo que Pannenberg pone de de relieve: la realización plena de la soberanía del Padre en la consumación escatológica pasa por la entrega que el Hijo le hace de su Reino (el Hijo al cual por otra parte el Padre ha sometido todas las cosas); en la Trinidad inmanente no cabe hablar de la divinidad del Padre sin la del Hijo y la del Espíritu que la «condicionan». Todo esto no afecta a la «monarquía» del Padre, sino que es el único modo de que ésta pueda realizarse. Monarquía no significa superioridad por un lado (por parte del Padre) y subordinación por otro (del Hijo y el Espíritu Santo)[50].

[48] Ib. 354; cf. también 358ss; Pannenberg rechaza la idea del devenir de Dios en la historia, pero en la p. 359 escribe: «A la divinidad eterna del Dios trinitario, igual que a la verdad de su revelación, les queda aún por delante su acreditación en la historia»; 360, es «la consumación final de la historia la que decide sobre dicha verdad». Sobre la concepción de la historia de Pannenberg, que determina en gran medida estas ideas sobre la «acreditación» de la verdad de Dios, cf. entre otros escritos, *La revelación como historia*, Salamanca 1977; *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 2, Göttingen 1980, 112-128.

[49] *Teología Sistemática* I, 424.

[50] Cf. sobre la teología trinitaria de Pannenberg, M. Schulz, *Sein und Trinität*, St. Ottilien 1997,423-505; K. Vechtel, *Trinität und Zukunft. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Trinitätstheologie im Denken Wolfhart Pannenbergs*, Frankfurt am Main 2001, especialmente 188-197; O. Riaudel, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'oeuvre de W. Pannen-*

También en el campo de la teología católica han encontrado eco algunas de las afirmaciones de Pannenberg. Sin entrar en el espinoso problema de las relaciones de la Trinidad con la historia, G. Greshake considera que la doctrina clásica de las procesiones es un obstáculo a la consideración de la Trinidad como comunión, y de la unidad divina como unidad en la relación y no como algo «previo» a ella. La comunión sería la palabra fundamental para hablar de Dios y de la esencia divina. De ahí el cuestionamiento del principio tradicional, recogido en diferentes intervenciones magisteriales, del Padre como principio de la divinidad[51]. El concepto de las «procesiones» pudo ser necesario en tiempos pasados en los que predominaba un horizonte «unitario», en el que todo debía referirse a un principio, pero hoy no lo sería ya. Por ello Greshake se muestra crítico con la línea tradicional, abundantemente seguida todavía hoy en la teología católica, que hace partir la teología trinitaria del Padre como principio y fuente de la divinidad del que proceden el Hijo y el Espíritu[52]. No hay en la Trinidad una línea unilateralmente descendente, porque el Padre recibe del Hijo el ser Padre, ninguno de los dos existe sin el Espíritu, que se recibe a sí mismo como relación del Padre y del Hijo y glorifica a ambos; de esta manera se realiza la perfecta comunión entre las personas divinas[53]. Dios es la vida en la comunión de las perso-

berg, Paris 2007, esp. 337-393; más información también en L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 147-155.

[51] Cf. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 190ss.

[52] Cf. ib. 194, con especial referencia a W. Kasper y a H.U. von Balthasar.

[53] Cf. ib. 185-187: «Communio. Así *es* la esencia divina, la naturaleza divina, communio. Existe sólo *en el intercambio* de Padre, Hijo y Espíritu. Cada una de las personas existe extáticamente vuelta hacia las otras, y esto *de manera correlativa*, en la medida en que a la vez da y recibe; *el Padre* realiza su propio ser en cuanto se da completamente al otro que es el Hijo y así "posee" su divinidad "sólo como regalada", pero precisamente así recibe de él el ser Padre; *el Hijo*, en cuanto se acepta a sí mismo completamente del Padre y le da la gloria; el *Espíritu*, en cuanto se recibe a sí mismo como el tercero de la relación del Padre y el Hijo y a la vez glorifica a ambos». También en este contexto habla Greshake, como Pannenberg, de la «monarquía» del Padre, que no es presupuesto, sino resultado de la actuación pericorética conjunta de las personas; cf. ib. nota 498. Sobre la *communio* en Greshake, cf. E. Brancozzi, *Interlocutori di Dio. La teologia della grazia en Gisbert Greshake*, Roma-Brescia 2005, 93-100.

nas[54]. Una vez establecido este principio, no tiene sentido según Greshake preguntarnos de dónde vienen estas personas que viven en este intercambio de amor interpersonal, como en los esquemas tradicionales no tiene sentido preguntarnos por el origen de la persona del Padre. Todo el complejo del acontecer del amor interpersonal es innascible; las distinciones en Dios son un momento esencial de la unidad[55]. La unidad que se establece a partir del tejido de las relaciones entre las personas es la más grande que se pueda pensar[56]. A partir del acontecimiento interpersonal tenemos posibilidad de pensar la unidad y la trinidad sin recurrir a las procesiones divinas; la teología ha tenido que esforzarse para mostrar que el orden no implicaba subordinación. A pesar de todo no se desliga de las procesiones la representación temporal de un antes y un después[57]. Con todo, Greshake es bien consciente de la peculiaridad de la persona del Padre, que ve en el ser don original *(Ur-Gabe)*, lo que significa que es el que da a la comunión trinitaria su fundamento y su consistencia, que la mantiene y sostiene como una unidad, de manera que las demás personas ven en él su centro. Pero insiste en que esto no significa que el Padre sea el principio de un proceso genético, sino que esta posición de la primera persona es pensable sólo en relación con las otras dos y nunca con independencia de ellas[58]. En realidad nos podemos preguntar si la concepción clásica de las procesiones, en cuanto se coloca en íntima conexión con las relaciones constitutivas de las personas, no ha puesto de relieve también una posición inintercambiable de las mismas en cuanto a las características

[54] Cf. *Der dreieine Gott.* 188-189.
[55] Cf. ib. 189.
[56] Cf. ib. 191.
[57] Cf. ib. 195.
[58] Cf. ib. 207s. Frente a esta caracterización del Padre como don original lo propio del Hijo es «ser como acogida» (*Dasein als Empfang*), en el reconocimiento y la correspondencia del don y en su transmisión ulterior. Si el Padre es el centro y el que funda y sostiene, el Hijo es el que es sostenido, palabra y expresión del Padre. Es el revelador del Padre. El Espíritu Santo se caracteriza por una parte como el puro recibir, en cuanto se complace en el don del Padre y del Hijo, y por otra como la unión del Padre y del Hijo; él les hace ser uno. De este modo constituye la identidad y la diferencia del Padre y del Hijo; cf. ib. 208-210. Se descubren sin dificultad ecos de la teología de Ricardo de San Víctor.

del dar y del recibir de cada una de ellas. El Padre, como su nombre relativo indica, no puede pensarse sin el Hijo (y sin el Espíritu Santo)[59].

Estas posiciones de teólogos occidentales recientes, que tienden a reducir o incluso a eliminar el valor de las «procesiones» intratrinitarias, y por tanto a relativizar la afirmación clásica del Padre como origen y fuente de la divinidad, tienen en cierto manera un precedente en el teólogo ortodoxo ruso S. Bulgakov[60]. Para él es un error hablar de las procesiones en términos de «producción». No se debe plantear la cuestión del origen, porque en la Trinidad nadie lo tiene dado que todas las personas son igualmente eternas; por otra parte hablar de un origen lógico pero no cronológico es para Bulgakov una solución que no convence. El Padre no es por tanto «causa», esta noción no existe en lo divino. Cada persona se autodetermina y se produce a sí misma[61]. Los nombres designan las correlaciones concretas entre las hipóstasis; la paternidad no se limita a la generación; hay que tener presente además que en Dios las relaciones son siempre trinitarias y, por ello, no basta para definir al Padre la relación con el Hijo, sino que tiene que entrar también la que le

[59] En la misma línea de Greshake, acentuando muy fuertemente la necesaria reciprocidad de las relaciones trinitarias, se coloca el interesante intento de G.J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario,* Salamanca 2004, 309: «Cada persona realiza su particularidad personal en cuanto realiza este dinamismo amoroso de donación y recepción de sí, de acción-pasión, de una manera propia y diferente. El Padre como donación y recepción respecto del Hijo. Él es la donación absoluta pero que, por eso mismo, no puede constituirse como Padre sino como recibiéndose a su vez a sí mismo por la aceptación filial y la donación eucarística de sí del Hijo. El Hijo que se vive como enteramente recibido desde el Padre pero sólo entregándose a su vez en filial acción de gracias, aceptando su filiación, mediando y confirmando así la paternidad del Padre... El Espíritu por su parte, realiza y recibe el ser personal como fruto y *condilectus* del amor del Padre y del Hijo...»; cf. también ib. 311. No se trata del problema de las procesiones divinas, pero parece cuestionarse en concreto la condición de fuente y origen de la divinidad, de causa como decían los Capadocios, que según la tradición corresponde al Padre, ib. 309; aunque acabamos de ver que se habla del Espíritu como fruto del amor del Padre y del Hijo.
[60] Cf. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 1987 (el original es de 1936), 272ss.
[61] Cf. ib. 285s.

une al Espíritu Santo[62]. Así el Padre es relativo al Hijo como el que lo engendra y relativo al Espíritu Santo como el que lo espira. Bulgakov reacciona también contra la idea de «connumerar» las procesiones: la generación y la espiración no tienen un denominador común que sería la "procesión", sino que cada una es lo que es. Sólo así se ve que todo está en relación con los tres, mientras que al hablar de las dos «procesiones» se escinde un acto trinitario y único. Como vemos, se rechaza de la noción tradicional del Padre como "causa", pero siguen utilizándose otras categorías de la teología clásica.

Pero a la vez que reacciona contra esta cuestión del origen, el teólogo ruso insiste muy fuertemente sobre la primacía del Padre y su puesto especial en cuanto es el centro ontológico y lógico de la unión que forman los tres centros hipostáticos de la Trinidad; él es el que se revela en las otras hipóstasis. Por ello es la hipóstasis inicial[63], fundamental, es propiamente el sujeto, las otras dos son predicado y cópula[64]. El Padre tiene así un puesto fijo, es siempre el primero, mientras que los puestos de la segunda y tercera hipóstasis serían reversibles[65]. El *Filioque*, sobre el cual Bulgakov se muestra relativamente abierto, vendría con todo a privar al Padre de esta posición peculiar de ser el único que se revela, mientras los otros dos lo revelan a él[66]. Lo que son la segunda y la tercera hipóstasis depende así de lo que es el Padre y de lo que es también la otra hipóstasis correveladora[67]. Naturalmente no es éste el momento de dar un juicio sobre toda la teología trinitaria de Bulgakov, bien compleja por cierto. Nos quedamos con el hecho de que no se puede entender al Padre sin las otras dos personas, y por tanto sin la relatividad que le es propia. La característica de «hipóstasis inicial» del Padre queda puesta claramente de relieve, y, a pesar de la crítica a ciertas maneras de entender las procesiones divinas, se siguen usando las nociones de generación y espiración.

[62] Ib. 291ss. El problema de las procesiones y de las relaciones significa para Bulgakov el primado de la naturaleza sobre las hipóstasis. Pero en el ser tri-hipostático de Dios no hay ningún neutro, no se da el «ello».

[63] Cf. ib. 139; 136ss contra la idea de la «causalidad».

[64] Cf. ib. 284; 356.

[65] Cf. 162s.

[66] Cf. ib. 285ss. Cf. A. Pacini, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva di S. Bulgakov,* Roma 2004.

[67] Cf. *Il Paraclito,* 303ss.

5. *El Padre principio relativo*

Este breve repaso del pensamiento de algunos teólogos relevantes de los últimos años nos muestra, simplificando tal vez un tanto, estas dos corrientes contrapuestas. Una que insiste en la posición relevante del Padre en cuanto principio de la Trinidad, que lleva en algunos casos hasta considerarlo una persona «absoluta», es decir, con un ser que de algún modo sería «previo» (lógicamente hablando, no cronológicamente por supuesto) a sus relaciones con las otras personas. Otra que, por temor al peligro de subordinacionismo que puede acompañar a la idea de las procesiones y de las relaciones de origen, piensa que se han de abandonar estas categorías para poder llegar a un concepto de la unidad de Dios que se funde en la perfecta comunión y en la inhabitación mutua de las tres personas. Pero, aún en estos casos, no se excluye que sean propios del Padre el amor y la donación originales, a los que el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno a su modo, corresponden.

Ciertamente debemos evitar hacer del Padre una persona absoluta, el considerarlo con independencia del Hijo y del Espíritu Santo. Es el mismo nombre de «Padre» el que nos impide considerarlo sin relación intrínseca al Hijo y al Espíritu Santo[68]. Sin ellos el Padre simplemente no es. El fecundo concepto de la persona como relación subsistente viene una vez más en nuestra ayuda. Para Santo Tomás, recordémoslo, es la relación más que la procesión la que constituye la persona. Pero a la vez, el principio según el cual el Padre es el origen y la fuente de la Trinidad está tan fuertemente anclado en la tradición que no parece posible prescindir de él. La reciprocidad de las relaciones hace que se pueda evitar todo subordinacionismo sin renunciar a la doctrina tradicional de las procesiones, o, si se prefiere no usar el concepto genérico, de la generación y de la espiración. El Padre no es más que Padre, no *es* más que en cuanto engendra al Hijo (y es principio del Espíritu Santo).

[68] Buenaventura, como ya hemos visto, insistía en la noción de innascibilidad; pero sólo cuando sólo en la paternidad se tiene la idea completa del Padre; *In I Sent.* d 28, dub. 1: «La distinción de la persona del Padre se incoa en la innascibilidad y se perfecciona (*consummatur*) en la paternidad, y por tanto, si no se entiende la paternidad, no se puede entender aquella persona como completamente distinta»

Sólo el Padre es fuente, por más que sea verdad que sin el Hijo y el Espíritu Santo que proceden de esta fuente no puede el Padre recibir este nombre. Hay que afirmar a la vez las dos cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y en este sentido está referido a ellos como el Hijo y el Espíritu están referidos a él. El concilio XI de Toledo, del año 675, señala: «Lo que es el Padre, no lo es respecto a sí mismo, sino respecto al Hijo; y lo que el Hijo es, no lo es respecto de sí mismo, sino del Padre; de manera semejante también el Espíritu Santo no se refiere a sí mismo, sino relativamente al Padre y al Hijo, al ser llamado Espíritu del Padre y del Hijo»[69]. Pero a la vez indica el mismo concilio: «Ni el Padre existió jamás sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre. Y sin embargo, no como el Hijo del Padre así el Padre del Hijo, porque no recibió la generación el Padre del Hijo sino el Hijo del Padre»[70]. La reciprocidad de las relaciones es compatible con el primado del Padre y la *taxis* trinitaria. Es el *orden* en la Trinidad el que garantiza la total igualdad de las tres personas.

La primera persona de la Trinidad, siendo la única fuente y principio de la divinidad, lo es en cuanto se refiere al Hijo y al Espíritu Santo, en cuanto está con ellos en relación; es decir, el Padre *es* sólo en cuanto es donación original de sí mismo. La fuente primaria de la divinidad es pura donación completa al Hijo y al Espíritu. Creo que, con todas las dificultades que sin duda se acumulan para nuestra inteligencia, debemos mantener estos dos extremos: por una parte el Padre es la fuente única de la divinidad, de él viene últimamente todo cuanto son el Hijo y el Espíritu, pero a la vez el Padre no *es* más que en cuanto principio del Hijo y del Espíritu Santo. A partir de la economía salvífica que nos hace conocer al Padre precisamente en cuanto nos da al Hijo, podemos y aun debemos intentar, siempre con temor y temblor, una mirada hacia la Trinidad en sí misma. El amor fontal del Padre es el que entrega todo al Hijo[71]. Y si en la economía es el amor lo que lo mueve todo, podemos pensar

[69] DH 528.
[70] DH 526.
[71] Cf. Pannenberg, o.c. 339; a pesar de las reservas del autor sobre la idea de la procesión, resulta evidente la iniciativa del Padre.

que también en el ámbito intratrinitario este hecho encuentra no sólo una correspondencia sino también un fundamento. El Padre no es una persona cerrada, sino que es desde siempre el que, entregándose, da el ser al Hijo y al Espíritu Santo. El amor, que tiene en el Padre su fuente, es el principio interno de la vida de la Trinidad, que hace que el Padre envíe al Hijo que ya antes ha amado (Jn 17,24). Todo sucede en la vida trinitaria en la radical gratuidad del amor que las personas se intercambian (que no excluye en la vida íntima de Dios la «necesidad»), de la que es reflejo la gratuidad de la creación y de la redención, porque ni la criatura ni el pecador tienen derecho alguno ni a una cosa ni a la otra[72]. La posibilidad de la encarnación del Hijo, de hacerse mudable «en el otro»[73], para que los hombres podamos llegar a ser hijos de Dios (cf. Gál 4,4-6), se funda en la génesis intratrinitaria, en el amor del Padre que, al engendrar al Hijo, no retiene para sí solo el ser Dios. La entrega del Hijo al mundo por amor se funda por tanto en esta entrega en la vida divina *ad intra*. Si el Hijo revela el amor del Padre, no será equivocado pensar que muestra también, en su entrega por nosotros, la capacidad infinita de donación de sí del Padre[74]. La entrega del Hijo se funda en el amor abisal del Padre, que es capacidad infinita de donación y amor, amor sustancial para lo cual necesita del amado engendrado en la autodonación, y para demostración de la gratuidad plena necesita también del «tercero», fruto y testimonio de la unidad del amor que engendra y agradece[75].

[72] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 128; cf. la continuación 130, este amor no es ciego, sino el más «sabio» que pueda pensarse.
[73] Cf. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 217-219.
[74] Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología*, II B 5.2 (*Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 263): «El don de la divinidad del Padre al Hijo tiene una íntima correspondencia con el don del Hijo al abandono de la cruz»; se puede ver el texto latino en Greg 64 (1983) 5-24,23. Cf. H. U. von Balthasar, *Theologik* II, 259; *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1982, 106s.
[75] H. U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, 404: «El Padre divino es más que "benevolencia", "fidelidad", "misericordia", es decir, es amor sustancial en sí mismo (y no sólo frente a la criatura), para lo cual necesita del Amado engendrado en la autodonación, y para demostración del perfecto desprendimiento de la unidad de los dos necesita también del «tercero», el fruto y el testimonio de la unidad del amor que engendra y agradece». Cf. también ib 406; ib. 145: «La donación eterna se ha de entender como un acto

El Padre es fuente de la divinidad en cuanto es amor original, referido del todo al Hijo y al Espíritu Santo. No hay un ser «absoluto» del Padre anterior a esta paternidad inicial, también su persona es la relación que implica necesariamente la reciprocidad de las otras dos personas; pero al mismo tiempo no parece que se pueda dejar de decir que el Hijo y el Espíritu Santo reciben de él su ser. El Padre lo es precisamente en cuanto da todo, en cuanto da al Hijo toda su sustancia, no en parte, ya que su sustancia es indivisible y completamente simple. Y lo mismo hay que decir respecto del Espíritu Santo, que es también la misma cosa que el Padre y el Hijo (cf. concilio Laterano IV, DH 805). En Cristo el Padre se manifiesta como justo, bueno, rico en misericordia, en las palabras y los hechos de Jesús, que constituyen, juntos e inseparablemente, la revelación total del Padre (cf. Vaticano II, DV 2.4). La generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo no implican de suyo subordinación:

> Un principio no puede ser perfecto más que si lo es de una realidad que lo iguala. Los Padres griegos hablaban con gusto del "Padre-causa", pero no se trata más que de un término analógico cuya deficiencia nos permite medir el uso purificador del apofatismo: en nuestras experiencias, la causa es superior al efecto; en Dios, por el contrario, la causa, como cumplimiento del amor personal, no puede producir efectos inferiores: los quiere iguales en dignidad, la causa misma es la causa de su igualdad... El Padre no sería en un sentido verdadero persona si no fuese *pros*, hacia, enteramente vuelto hacia otras personas, comunicado enteramente a ellas, a las que hace personas, y por tanto iguales, por la integridad de su amor[76].

Creo que este pasaje resume admirablemente lo que hemos tenido ocasión de ver en nuestro breve recorrido por la historia de la teología de los primeros siglos, sobre todo la que se desarrolló después de Nicea, prolongada en la reflexión de la

de amor impensable, que el Hijo como tal recibe, y no pasivamente como el Amado, sino que, dado que él como el Amado del Padre recibe su *substantia*, a la vez es amante con el Padre, amante en correspondencia que responde al todo del amor del Padre, preparado para todo en el amor». El Padre sólo puede ser en la eterna correspondencia del Hijo y del Espíritu Santo.

[76] V. Lossky, cit. por B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris 1986, 268s.

gran escolástica. No pienso que haya razones de peso que autoricen a abandonar la doctrina tradicional que contempla al Padre como principio y fuente de la divinidad. Es lo que indica su nombre, decían los santos Padres. Sólo así se hace justicia a las afirmaciones del Nuevo Testamento, que, en el ámbito de la historia de la salvación, nos lo presentan como origen y fin de todo; y nos muestran también a Jesús como enviado por el Padre, obediente a él en su vida mortal, e intercediendo por nosotros ante él una vez glorificado. A él se dirige en la gran mayoría de los casos la oración oficial de la Iglesia, a él y solo a él llamamos los cristianos "Padre" en virtud de la enseñanza de Jesús y en el poder del Espíritu Santo. La perfecta igualdad y la total comunión entre las personas en sus recíprocas relaciones no sufren por ello menoscabo, sino que reciben un fundamento más sólido en la infinita donación y amor que caracterizan la persona del Padre. Este amor infinito y esta donación total suscitan la comunión perfecta y la igualdad de las personas en la reciprocidad de sus relaciones. El amor fontal del Padre que se da enteramente al Hijo y con el Hijo al Espíritu es el mejor principio del eterno intercambio de amor de las tres personas divinas. No puede ser considerado un obstáculo a él.

La fe y la teología cristianas han llegado a esta convicción de que el Padre es en el seno de la Trinidad el principio sin principio y el amor originario a partir de la misión de Jesús al mundo. Dios, conocido ahora como el Padre de Jesús, es aquel que, por medio de su Hijo ha creado el mundo; en virtud de su paternidad puede ser creador. El Padre es aquel que ha enviado a Jesús al mundo y aquel al que Jesús va cuando sale de él (cf. Jn 13,1-3; y es aquel a quien el Hijo entregará el Reino al final de los tiempos (cf. 1 Cor 15,24-28). «Todo viene de él pasa por él y va hacia él. A él la gloria por los siglos» (Rom 11,31)[77].

[77] Para completar la exposición añado las referencias de algunas de las principales declaraciones magisteriales sobre Dios Padre (los números se refieren a DH): es el «principio sin principio», todo lo que tiene lo tiene de sí mismo: 1331; no viene de ningún otro: 75; 441; 485; 490; 525; 527; 589; 800; 1330. El Padre es el que engendra, el principio y la fuente de toda la divinidad: 284; 525; 568; 3326. El Padre engendra al Hijo de su sustancia: 470; 485; 525-526; 571; 617; 805; 1330; sin disminución de sí mismo da todo al Hijo, 805. El Padre como creador: 27-30; 36; 40-51; 60; 125; 150. De él todo procede; 60; 421; 680; 3326. Cf. DH, pp. 1411-1413; K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente...*, 399-401.

EL HIJO, LA PERFECTA RESPUESTA AL AMOR DEL PADRE

El Padre es principio, pero siempre en relación al Hijo y al Espíritu y nunca sin ellos. La referencia del Hijo al Padre es tan total como la del Padre al Hijo. Más aún, desde nuestro punto de vista esta referencia es todavía más evidente y más fácil de descubrir, porque, en nuestras categorías sacadas de la experiencia humana, la existencia de quien es padre no depende de la de su hijo, pero sí al revés. Ya sabemos que en Dios las cosas no son así. Pero es claro que nos es más fácil considerar al Hijo como constituido por su relación al Padre (y al Espíritu) que al contrario. No puede haber en él ningún ser previo a su filiación. Si el Dios del Antiguo Testamento es conocido como el Padre de Jesús a partir de la vida, muerte y resurrección de este último, Jesús mismo, en su revelación del Padre, se nos muestra como el Hijo, en una relación peculiar con Dios que no comparte con nadie. Él es, según el Nuevo Testamento, el «Hijo único». Entre los diversos títulos cristológicos el de Hijo de Dios ocupa ya un papel especialmente relevante en el Nuevo Testamento y, siguiendo esta línea, ha sido privilegiado en la tradición[78]. Ello ha sido así porque ya desde el principio se ha intuido que la relación irrepetible con Dios Padre, que el término «Hijo» expresa, nos revela lo más profundo del ser de Jesús. La fórmula bautismal de Mt 28,19 es decisiva para dar la primacía a esta denominación de la segunda persona. Los demás títulos reciben a la luz de éste su explicación definitiva[79]. Y según la reflexión posterior, si el Padre es la paternidad subsistente, el Hijo es la filiación subsistente, la relación opuesta a la paternidad que constituye la persona del Padre. No debemos olvidar tampoco que sus relaciones respecto del Espíritu Santo son igualmente constitutivas de las personas del Padre y del Hijo, pero éstas aparecen menos en primer plano, dado que,

[78] Cf. J. Galot, *Dieu en trois personnes*, Saint Maur 1999, 93-97.

[79] Cf. Pío VI, bula *Auctorem Fidei* sobre las doctrinas erróneas del sínodo de Pistoia, DH 2698, sobre la propiedad del nombre de "Hijo". Cf. también Tomás de Aquino, *STh* I 34,2, el Verbo es nombre propio *del Hijo*; aparece así la prioridad de este último título; se añade a continuación (ib. ad 3) que la natividad del Hijo aparece expresada con nombres diversos para expresar sus diversas perfecciones, pero es de notar que se habla siempre de la *nativitas Filii;* de nuevo se otorga la primacía a este nombre.

como ya notó san Agustín, estas relaciones no aparecen en el nombre de «Espíritu Santo».

1. *El Hijo, el Amado del Padre que corresponde a este amor*

Jesús, el Hijo, es, ante todo, el objeto primero del amor del Padre. La proclamación de Jesús como Hijo y como amado van juntas en el Nuevo Testamento en diferentes ocasiones. De particular importancia es la voz del cielo en el momento del bautismo de Jesús: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1,11: cf. Mt 3,17; Lc 3,24); y también la voz que sale de la nube en la escena de la transfiguración: «Éste es mi Hijo, el amado, escuchadle» (Mc 9,7; cf. Mt 17,5; Lc 9,35 según algunas variantes). En los sinópticos aparece de nuevo la idea en la parábola de los viñadores homicidas: «todavía le quedaba uno, su hijo querido...» (Mc 12,6; cf. Lc 20,13). Según Col 1,13, Jesús, que nos libra del pecado, es «el Hijo de su amor». Según Ef 1,6 Dios «nos agració en el amado». En el cuarto evangelio aparece con mucha frecuencia la idea del amor de Dios Padre por el Hijo: cf. Jn 3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23-24.26; un amor al cual Jesús corresponde, ya que él a su vez ama al Padre (Jn 14,31). No tenemos por qué pensar que este amor se limite a la economía salvífica. Por lo menos en la oración sacerdotal se habla del amor del Padre por el Hijo antes de la creación del mundo (Jn 17,24).

El amor del Padre por el Hijo ha sido recogido en la tradición. Orígenes ha unido este amor a la procesión eterna del Hijo[80]. Nos hemos referido ya al amor como el principio de la generación del Hijo en Hilario. Para Agustín el Hijo es el amado, junto al Padre que es el amante y el Espíritu Santo que es el mismo amor[81]. También para Ricardo de San Víctor, el

[80] Cf. p. ej. *In Joh* XXXII 10,121 (SCh 385,240), el Hijo de la bondad paterna y de su amor. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1958, 398ss.

[81] *Trin.* VIII,10,14 (CCL 50,290s); la correspondencia del amor por parte del Hijo se expresa en VI 5,7 (236): «unus diligens eum qui de illo est et unus diligens eum de quo est et ipsa dilectio». Ya antes de san Agustín aparece la idea del mutuo amor del Padre y del Hijo sin que se relacione todavía con el Espíritu Santo; cf. Atanasio de Alejandría, *C. Arianos* III 66 (PG 26,461-463), el Padre ama y quiere al Hijo, y el Hijo ama, quiere honra al Padre; Hi-

Hijo es el primer objeto del amor del Padre, el «sumamente amado (*summe dilectus*)», amor al cual el Hijo responde[82].

El Padre da al Hijo por amor todo lo que es, todo lo que tiene[83], su ser divino, que si en el Padre se manifiesta en donación y entrega en el Hijo es aceptación y correspondencia. Paternidad y filiación aparecen en su implicación mutua. No existe la una sin la otra, aunque a la primera corresponde la primacía del amor original. El Hijo es el perfecto reflejo de su ser y de su amor, porque el amor con que el Padre se da al Hijo es la fuente de la razón y de la sabiduría, el sentido de todo sentido[84].

La correspondencia del Hijo al amor del Padre se manifiesta, en la economía de la salvación, en el cumplimiento total de la voluntad paterna (cf. Heb. 10,7-9), en la obediencia de Jesús hasta la muerte y muerte de cruz por nuestra salvación que significa el grado máximo del vaciamiento de sí (cf. Flp 2, 6-8)[85]. Al responder en su vida al amor paterno y manifestar el amor que el Padre tiene por nosotros, Jesús revela también el amor del Padre hacia él y el amor que él tiene por el Padre. A partir estos datos del Nuevo Testamento, algunos teólogos actuales tratan, de maneras diversas, de adentrarse en el misterio intratrinitario del amor del Padre y del Hijo. Merece la pena que nos detengamos un instante el examen de algunos de estos intentos.

H. U. von Balthasar, partiendo de la correspondencia que de alguna manera se ha de dar entre la economía y la teología, llega a hablar de una «kénosis» original de las personas divinas en su donación mutua; así, en el solo hecho de la generación del Hijo se daría en el Padre mismo una suerte de vaciamiento de sí, de "kénosis" primordial, a la que correspondería la donación total eterna del Hijo; ésta, a su vez, encontraría en la kénosis histó-

lario de Poitiers, *Tr. Ps.* 91,6 (CCL 61,327) se refiere a la caridad mutua del Padre y del Hijo; Ambrosio de Milán, *De Fide* IV 5,62 (Opera, 284-285) habla de la "caridad incomparable" del Hijo hacia el Padre.

[82] Ricardo de San Víctor, *Trin.* III 7 (SCh 63,180ss).

[83] Y llega a dar todo para dar todo con el Hijo (procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo en la visión occidental); cf. H.U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 150s.

[84] H.U. von Balthasar, ib. 130: «De este amor abisal que todo lo funda, se debe decir a la vez que es todo menos ciego, más aún es lo más sabio, y con ello el último sentido de todo saber y toda razón...».

[85] Gregorio Magno, *Hom. in Ev.* XIV 4 (PL 76,1129): «ea caritate qua pro ovibus morior, quantum Patrem diligam ostendo».

rico-salvífica de Jesús, el Hijo encarnado, su expresión y manifestación[86]. «Lo que rige entre Jesús y el Padre como mediación de la misión es la forma económica del acuerdo eterno entre Padre e Hijo...»[87]. La iniciativa de este acuerdo corresponde al Padre, evidentemente, pero esto supone la aceptación de las otras personas, la total coincidencia del amor divino. En Jesús se da una identidad perfecta entre la espontaneidad en el cumplimiento de la misión y la plena obediencia con que la lleva a cabo. Esta identidad es muestra de la perfecta "codivinidad" del Hijo con el Padre[88]. La entrega del Hijo al Padre y a nosotros muestra la entrega que el Padre ha hecho de todo lo que es él. Hay por tanto una correspondencia perfecta entre Padre e Hijo, y por ello el Hijo es la imagen perfecta del Padre[89]. Pero el Hijo que en la obediencia realiza las obras del Padre (cf. Jn 10,37; 14,9-10), realiza también sus obras propias, reflejo del amor original en la obediencia hecha carne propia.

W. Pannenberg, por su parte, se refiere a la autodistinción del Hijo respecto del Padre: a diferencia del primer hombre, Adán, que, queriendo ser igual a Dios se separó de él, Jesús, glorificando al Padre como Dios y no reteniendo ávidamente el

[86] *Theodramatik IV. Das Endspiel* 106s: «Se debe decir que esta "kénosis de la obediencia"... se encuentra fundada en la kénosis de las personas eternas, las unas respecto de las otras, como un aspecto entre los infinitos aspectos reales de la vida eterna». Cf. también *Teodramática IV. La acción*, Madrid 1995, 300-304; *Teodramática II. Las personas del drama*, 272, etc. Sobre este aspecto del pensamiento de von Baltasar, cf. P. Gilbert, *Kénose et Ontologie*, en M.M. Olivetti (ed.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padova 1996, 189-200, esp. 190-195; J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken? H.U. von Balthasars Rede von den göttlichen Selbstentäusserung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*: ThQ 147 (1996), 225-240; V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris 1995, 238ss; 257; P. Martinelli, *Il mistero della morte in H.U. von Balthasar*, Milano 1996, 342-351. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di H.U. von Balthasar*, Brescia 1997, 516-535; M. Schulz, *Sein und Trinität...* ,St. Ottilien 1997, 766-778; R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*, Salamanca 2005, 580-581. Como él mismo indica, von Balthasar toma la idea de S. Bulgakov, *Le Verbe Incarné*, Paris 1943, 13-20; cf. *Teodramática* IV, 253; 289ss; 300. Sobre Bulgakov, cf. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998. También Evdokimov había expuesto ideas semejantes.

[87] *Teodramática* III, 468.

[88] Ib. 474s.

[89] Ib. 476: «Lo que significa esta paternidad en la eternidad se puede entrever en la misión del Hijo, cuyo cometido es revelar el amor del Padre que

ser igual a Dios, se encuentra unido a él (cf. Flp 2,6)[90]. Esta autodistinción es también constitutiva para el Hijo eterno en su relación con el Padre[91]. Llegará a sus últimas consecuencias en la muerte del Señor en la cruz, en cuya aceptación Jesús se confirma como el Hijo. También el Padre, que ama al Hijo, es afectado por esta muerte en virtud de su «com-pasión»[92]. De la actitud histórico-salvífica de Cristo, que en su obediencia muestra la actitud contrapuesta a Adán que pretendió ser como Dios (cf. Gn 3,5; Flp 2,6ss), saca Pannenberg la consecuencia de que la sumisión a la divinidad del Padre es ya constitutiva del ser divino intratrinitario del Hijo.

J. Moltmann ve también la obediencia eterna del Hijo al Padre manifestada y realizada en la cruz. El sacrificio del amor sin límites se encuentra ya incluido en el intercambio de amor que constituye la vida divina de la Trinidad. El hecho de que Jesús muera y se entregue en la cruz se encuentra en relación con la obediencia eterna, en la que se entrega enteramente al Padre[93]. Desde siempre el amor del Padre que da a luz al Hijo es el amor que da y engendra. El amor del Hijo es el de la respuesta, frente al del Padre, que todo lo da[94].

va hasta el fin... Esta paternidad no puede ser sino la entrega de todo lo que es el Padre... En cuanto Dios, el Hijo debe ser igual al Padre, a pesar de provenir del Padre, y puesto que el Padre ha expresado en el Hijo todo su amor sin reservas, es el Hijo la perfecta imagen del Padre».

[90] Cf. sobre este tema en P., L.F. Ladaria, *Adán y Cristo en la «Teología Sistemática» de W. Pannenberg*: RET 57 (1997) 287-307.

[91] Cf. *Teología Sistemática I*, Madrid 1992, 336s; 348: «Sólo en el caso del Hijo tiene la autodistinción el sentido de que la otra persona, de la que él se diferencia a sí mismo, es decir, el Padre, sea para él el único Dios, fundándose su propia divinidad justamente en esa sumisión suya a la divinidad del Padre».

[92] Ib 340s.

[93] *Trinität und Reich Gottes*, 184: «Por otra parte el *sacrificio del amor sin fronteras* del Hijo en el Gólgota está desde siempre incluido en el intercambio del amor esencial que constituye la vida divina de la Trinidad. Que el Hijo muera en la cruz y en ello se entregue a sí mismo, está incluido en su obediencia eterna, por la cual se entrega al Padre según todo su ser, mediante el Espíritu que recibe del Padre. La creación está salvada y justificada en la eternidad en el sacrificio del Hijo, que es el fundamento que la sostiene».

[94] Ib.:«El Padre ama al Hijo con amor paterno, que produce. El Hijo ama al Padre con un amor que responde, que se somete». Cf. también G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 208.

Éstas y semejantes consideraciones no carecen en principio de legitimidad, todo lo contrario, pero parece necesario un profundo discernimiento sobre ellas. Por una parte es claro que hay que ver en la vida de la Trinidad inmanente y en el intercambio de amor entre las personas la condición de posibilidad de la proyección del amor de Dios *ad extra* en la economía salvífica. Pero no aparece con la misma claridad que se deba interpretar cuanto ha ocurrido en la vida de Jesús y en particular en su pasión y en su muerte como el reflejo temporal de un «drama» eterno[95]. Puede resultar difícil llevar hasta este extremo la correspondencia entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente. Esta última, como hemos tenido ya ocasión de señalar, ni se agota en la economía salvífica, ni es completada o llevada a perfección por ésta[96]. Lo que en la economía de la

[95] Cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática* III, 302-303. La misma generación del Hijo es interpretada en términos de "separación"; ib. 301: «Que Dios (como Padre) pueda entregar así su divinidad, que Dios (como Hijo) la reciba no como un simple préstamo... todo está revelando una "separación" en Dios tan inconcebible e insuperable, que toda división posible... aunque fuera la más oscura y la más amarga, no podría darse más que *dentro* de este primer gesto de Dios». Véase la coherencia de estas afirmaciones con cuanto a observamos sobre el abandono de Cristo en su pasión y a teología del sábado santo (cf. cap. 3).

[96] Además de los autores citados en la n. 86, muchos de los cuales hacen ya observaciones críticas a la tesis de von Baltasar, se pueden ver, entre otros, W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 222; H. Vorgrimler, *Doctrina teológica de Dios*, Barcelona 1987, 193-194; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996, 409-410; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 280s, que hace notar a la vez cómo en otros momentos de su obra el mismo von Balthasar relativiza esta tesis; M.J. Farrelly, *The Trinity. Rediscovering the Central Christian Mystery*, New York 2005, 135; M. Salvati, *Desarrollos dela teología trinitaria desde* Lumen Gentium *a nuestros días:* Est Trin 39 (2005) 3-22. Creo que es más adecuado, como hace el Nuevo Testamento, reservar la terminología de la kénosis al vaciamiento de sí del Hijo en la encarnación, sin querer proyectarla en un evento trinitario original al cual no tenemos ningún acceso directo que nos garantice la perfecta correspondencia con la economía. También aquí habría que aplicar lo que dijimos sobre la «segunda parte» del «axioma fundamental» de K. Rahner (cf. c. 2). Otros usos analógicos del término «kénosis» referidos, p. ej., al cierto ocultamiento de Dios en la creación, o al «anonimato» del Espíritu que actúa en la Iglesia sin hacerse visible, ofrecen más semejanzas con la kénosis histórico-salvífica del Hijo a la que explícitamente se refiere el Nuevo Testamento. Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 165-170.

salvación se realiza se fundamenta ciertamente en la vida interna de Dios, pero es fruto de la soberana libertad divina. Ambos extremos han de ser mantenidos. Ciertamente «entre el Hijo en la vida eterna de Dios y el Hijo en la historia terrestre de Jesús se da una íntima correspondencia; más aún, una identidad real, que se nutre con la unidad y la comunión filial de Jesucristo con Dios Padre»[97]. Más todavía, «en la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo»[98]. El amor de Jesús, que se manifiesta en la entrega de sí mismo hasta la muerte en obediencia al Padre, ha de ser el reflejo del amor del Padre mismo que encuentra en el Hijo la respuesta. Sin que sea necesario y pienso que ni siquiera útil[99] hablar de "kénosis" o despojamiento, sí podemos pensar que el amor del Padre al Hijo es el de donación total, aunque no podamos conocer las modalidades de la misma. Dado que quien ve a Jesús, que se entrega hasta el fin, ve al Padre (cf. Jn 14,9), es legítima esta consecuencia. La obediencia de Jesús hasta la muerte y muerte de cruz es también en este sentido muestra de su perfecta acogida al amor del Padre, de su ser en total gratitud y correspondencia. Pero todo ello no puede hacer olvidar que el Padre y el

[97] Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología*, II A,5 (*Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 258-259). Se puede ver el texto latino en Commissio Theologica Internationalis, *Theologia-Christologia-Anthropologia*: Greg 64 (1983) 19.

[98] Ib. I D,3 (*Documentos*, 250); el texto continúa diciendo: «Por tanto, los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz de un modo nuevo el coloquio de la generación eterna en que el Padre dice al Hijo: "Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy" (Sal 2,7; cf. Hech 13,33; Heb 1,5; 5,5, y también Lc 3,22)». También ib. II B,5.2 (263): «el don de la divinidad del Padre al Hijo tiene una íntima correspondencia con el don del Hijo al abandono de la cruz». Cf. el texto latino en *Teología...* (cf. nota anterior), 11. 23.

[99] O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, 397-398: «Hablar sin más de una kénosis intratrinitaria en un sentido estricto carece de fundamento bíblico y es una aplicación indebida del principio de reciprocidad entre la trinidad inmanente y la Trinidad económica. Dios revela y realiza en el mundo lo que es su vida trinitaria, pero la existencia encarnada del Hijo tiene elementos de novedad, libertad e historia que son consecuencia del pecado humano, y que no preexisten ni tienen su fundamento en la vida trinitaria»; id., *Fundamentos de Cristología II. Meta y misterio*, Madrid 2006, 726-727.

Hijo son sólo en su relación mutua, en la paternidad y en la filiación. Sin la generación y el nacimiento simplemente el Padre y el Hijo no *son*; más que un despojamiento y una separación se da una inefable comunión de amor en el Espíritu Santo. El Padre no pierde su divinidad ni la aminora en la generación del Hijo (cf. Laterano IV, DH 805), todo lo contrario, solo así es Dios y es Padre. De ahí no debemos deducir que por ello la intensidad del amor recíproco del Padre y el Hijo sea menor. Los elementos kenóticos de la vida de Cristo no pueden acrecentar el amor de Dios en sí, que ciertamente no es menos total ni menos radical que el que se muestra en la economía de la salvación[100].

2. *El Hijo como Logos e imagen de Dios*

El Hijo, primer objeto del amor del Padre, es, en cuanto tal, el que lo da a conocer. La tradición, con clara base en el Nuevo Testamento, ha hablado del Hijo como Logos (verbo, palabra) e imagen del Padre. La idea de la revelación subyace a los dos títulos. Si duda hay entre ellos una íntima relación. Si el primero hace referencia primariamente al aspecto de la audición (cf. además Mc 9,7 par, la escena de la transfiguración), es la visión lo que aparece más directamente puesto de relieve en el segundo.

La imagen del Logos viene, como es sabido, del prólogo del evangelio de Juan (cf. Jn 1,1.14; también 1 Jn 1,1; Ap 19,13). Según Heb 1,1-2, Dios que había hablado a los hombres de muchos modos habló en los últimos tiempos mediante el Hijo. Las nociones veterotestamentarias de la palabra y de la sabiduría de Dios, que ya nos son conocidas, están sin duda en la raíz del uso de este concepto en el evangelio, aunque puede haber influido también la filosofía religiosa de Filón, que se ha inspirado a su vez en las mismas fuentes del Antiguo Testamento[101]. La noción de Logos es también conocida en la filosofía helenística. Pero naturalmente hay una novedad radical en el concepto joánico: el Logos es ahora estrictamente personal, no una razón impersonal, ya que se identifica con el Hijo de Dios encarnado.

[100] Cf. Ch. Schulz, *Sein und Trinität...* (n. 86), 774.

[101] Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* I, Barcelona 1980, 306-308.

W. Kasper señala que, aun con esta diferencia fundamental en el contenido, se da entre la noción filosófica y la neotestamentaria del Logos una cierta afinidad formal: el Logos nos muestra el sentido del mundo, la revelación del ser en el pensamiento y la palabra[102].

No repetimos cuanto hemos dicho en nuestro breve repaso de la historia de la teología trinitaria. La idea del Logos sirvió ya desde los Apologetas para iluminar la generación del Hijo por el Padre por medio de una analogía inspirada en la mente humana y no en la generación carnal. San Agustín ha desarrollado en su *De Trinitate*, sobre todo en el último libro[103], el tema de las relaciones entre la palabra interior del hombre y la exterior. La palabra exterior es signo de la que brilla dentro; cuando hablamos de lo que sabemos es como si la palabra naciera en nosotros; hay una palabra que está antes que el sonido. Este esquema se aplica a Dios:

> Y así la palabra de Dios Padre es el Hijo unigénito, en todo igual al Padre, Dios de Dios, luz de luz, sabiduría de la sabiduría, esencia de la esencia... Al pronunciarla engendró el Padre, a la vez que se expresaba a sí mismo, su Palabra en todo igual a sí mismo[104].

Para santo Tomás, que de inspira en Agustín[105], «Verbo» es también un término relativo, como lo es el de Hijo. Es relativo a aquel de quien es el Verbo. Por esta razón puede ser nombre personal del Hijo, ya que no es un nombre esencial. El Verbo significa algo que procede de otro y las personas divinas se distinguen según el origen; se explica por tanto que sea un nombre personal[106]. La «generación» en Dios, que se lleva a cabo por la vía intelectual (cf. lo que decíamos al hablar de las procesiones[107]), queda en el interior de Dios, porque en él el ser y la autoconciencia vienen a coincidir. El Hijo es su palabra, en todo igual a él, y por tanto de su misma sustancia, al revés de

[102] Cf. *Der Gott Jesu Christi*, 230ss.
[103] Cf. Agustín, *Trin.* XV 10-14 (CCL 50,483-497).
[104] Ib. XV 14,23 (496).
[105] Cf. ib. VII 2,3 (250).
[106] Cf. *STh* I 34,1. Según ib. 34,2 el nombre de "Verbo" indica que el Hijo ha sido engendrado de manera inmaterial. Cf. la n. 75.
[107] Cf. *STh* I 27,1.

lo que decían los arrianos. La procesión intelectual se llama generación, por ello el nombre de Verbo es propio del Hijo y sólo de él[108]. Es una realidad subsistente, porque «todo lo que existe en la naturaleza de Dios subsiste (*quidquid est in natura Dei, subsistit*)»[109]. La comparación de la procesión del Verbo a partir del intelecto es la que mejor expresa la generación, porque siendo Dios acto puro el Verbo no es posterior a su principio[110]. Para Tomás el Verbo no significa sólo algo respecto de Dios, sino también respecto de las criaturas. En su Verbo sustancial, en el que se conoce a sí mismo, conoce Dios a la vez todas las cosas. El Verbo expresa en primer lugar al Padre, y después todas las otras cosas que el Padre conoce al conocerse a sí mismo. Así el Verbo, expresando al Padre, expresa todas las criaturas[111]. El Verbo de Dios que está en el Padre lo expresa; pero el Verbo no sólo expresa las criaturas, sino que en él son constituidas y hechas[112]. El Hijo es la palabra última y definitiva del Padre en el que nos ha dicho todas las cosas[113].

Junto con la teología del Logos o del Verbo ha desarrollado la tradición la de la imagen. Ya el Nuevo Testamento, como bien sabemos, nos habla de Jesús revelador del Padre. Como tal él es la «imagen del Dios invisible» (Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4). Es el «resplandor de la gloria de Dios e impronta de su esencia» (Heb 1,3; cf. 2 Cor 4,6). La idea se ha desarrollado de diversos modos en la edad patrística. Ireneo ha acuñado la célebre formulación «visibile Patris Filius», lo visible del Padre es el Hijo[114]. Para Clemente Alejandrino el Hijo es el rostro,

[108] Cf. *STh* I 27,2; I 34,2.
[109] Cf. *STh* I 34,2.
[110] Cf. *STh* I 42,2 ad 1.
[111] Cf. *De Ver.* q.4,a. 4-5.
[112] Cf. *STh* I 34,3. Sobre la acción del Verbo en la creación y en la economía, cf. G. Emery, *La théologie trinitaire...*, 234-245.
[113] S. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, 2,22.3 (*Obras*, Salamanca 1992,278): «Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar»
[114] *Adv. Haer.* IV 6,6 (SCh 100,450): «invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius»; ib. 6,7 (452s): «Agnitio enim Patris Filius, agnitio autem Filii in Patre et per Filium revelata».

πρόσωπον, del Padre[115]. Igualmente Tertuliano parece considerarlo su *facies*[116]. Estos diferentes nombres no difieren entre sí[117]. Pero si en los primeros tiempos la condición de imagen de Dios se refería sobre todo al Hijo en cuanto encarnado, en evidente relación con la función reveladora del Padre que Jesús lleva a cabo en toda su vida, pronto prevalecerá la tendencia a considerar que esta imagen se refiere al Hijo eterno, en cuanto es igual al Padre en su naturaleza y en su dignidad divina. La imagen, para poder ser realmente perfecta, tiene que ser en todo semejante al modelo. Por ello el Hijo engendrado y consustancial al Padre es su perfecta imagen. La función reveladora queda a veces en segundo plano. La lucha antiarriana es responsable en gran parte, pero no del todo, de este cambio[118]. Agustín ve la relación entre los títulos de Hijo, Logos o Verbo e imagen en el hecho de que todos son relativos respecto al Padre[119]. Es la consideración de la Trinidad inmanente la que prevalece. También para santo Tomás la condición de imagen se refiere al Hijo preexistente, y es exclusiva del Hijo al estar ligada a su generación intelectual como Verbo[120]. La condición de Verbo y la de imagen están por tanto en íntima relación.

Todas estas consideraciones son sólo posibles porque Jesús se ha manifestado al mundo como el revelador del Padre. El

[115] *Ped.* I 57,2 (FP 5, 192-193): «El rostro de Dios es el Logos, por medio del cual se hace visible y es conocido»; Cf. además *Strom.* V 34,1 (SCh 278,80); VII 58,3 (GCS 17,42); *Exc. Theod.* 10,5; 12,1; 23,5 (SCh 23,80;82;108).

[116] Cf. *Adv. Prax.* XIV 10 (Scarpat 182); cf. el conjunto ib. XIV-XV (178-186). Cf. la n. 21 del cap. 2.

[117] Hilario de Poitiers, *Tr. Ps* 68,25 (CCL 61,311-312): «forma et vultus et facies et imago non differunt»; Buenaventura, *In I Sent.* S. 18, a. u, q.5 a.4, el Hijo es tal por su naturaleza, es imagen por el modo de expresar y es verbo porque expresa para los otros.

[118] Cf. R. Cantalamessa, *Cristo «immagine di Dio». Le tradizioni patristiche su Col 1,15*: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 16 (1980) 181-212; 345-380. M. Simonetti, *Esegesi ilariana di Col 1,15*: Vetera Christianorum 2 (1961) 165-182.

[119] Cf. *Trin.* V 13,14 (CCL 50,220s); VI 2,3 (230s); VII 1,1-2 (245); 2,3 (249s).

[120] *STh* I 35,2.: «...como el Espíritu Santo, aunque en virtud de su procesión recibe la naturaleza del Padre, como el Hijo, no obstante no es llamado nacido, de la misma manera, aunque recibe una forma semejante al Padre, no es llamado imagen. Porque el Hijo procede como Verbo, al que corresponde la semejanza de la forma respecto a aquel del cual procede».

Hijo puede, sin dejar de ser Dios, salir de sí y hacerse criatura[121]. Del hecho de la encarnación podemos deducir por tanto que el Hijo es el principio por el que Dios actúa *ad extra*. De ahí la única mediación salvífica de Jesús (1 Tm 2,5). En la posibilidad de la encarnación, máxima «exteriorización» de Dios, se funda la posibilidad de la creación[122], realizada con la mediación del Hijo (cf. Jn 1,3s.10: 1 Cor 8,6; Col 1,15s; Heb 1,2), y que en el orden concreto en que nos hallamos está orientada hacia Cristo desde el primer instante (cf. Col 1,16s). De ahí la preposición «por» (*dià*, *per*) que veíamos aplicaba al Hijo el concilio II Constantinopla, siguiendo una larga tradición. En cuanto Hijo encarnado, «Dios con nosotros» (Mt 1,23), hecho como nosotros y compartiendo nuestra condición, Jesús es el único mediador entre Dios y los hombres. Sólo a la luz de la vida concreta de Jesús se puede hablar de él como palabra e imagen del Padre y sólo a la luz de su existencia concreta reciben estos títulos su pleno contenido. Por otra parte sólo si Jesús comparte con el Padre la plenitud de la condición divina nos lo puede dar a conocer realmente y nos puede unir a él. La Trinidad inmanente es el necesario fundamento de la economía de la salvación.

La vida de Jesús es correspondencia, entera disponibilidad agradecida por el todo que el Padre le ha dado. Jesús no busca la propia gloria sino honrar al Padre y deja que sea éste quien le glorifique (Jn 8, 49s.54; 17,1-5). En definitiva Jesús no ha proclamado su reino sino el del Padre. También al final de los tiempos devolverá el Reino al Padre y se someterá enteramente a él (cf. 1 Cor 15,24-28), lo cual no significa, como ya sabemos que él deje de reinar (Credo nicenoconstantinopolitano). Si el Padre es Dios en cuanto da, el Hijo lo es en cuanto recibe y a la vez da. El Hijo es el amado, que, en cuanto tal, es a su vez amante. En esta referencia al Padre que le ha entregado todo se entiende la entrega a los hombres en la libertad y la espontaneidad de la obediencia. En su referencia al Padre es su perfecta imagen y puede revelarnos su amor en su vida y en su muerte. Nicea nos ha hablado del Hijo diciendo que es consustancial con el Padre. Con ello se garantiza la verdad de nuestra salvación, nuestra

[121] Como ya veíamos en el cap. 2, no tenemos por qué pensar en la posibilidad de que otra persona se encarnase.

[122] Cf. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 213-225.

verdadera relación con Dios en su Hijo, que nos lo da a conocer y nos une a él. Pero el consustancial niceno no nos dice sólo quién es Jesús, el Hijo, sino también en último término quién es Dios Padre, que puede comunicarse enteramente al Hijo y que puede enviarlo a compartir la condición humana; así puede por tanto entrar en relación íntima con su criatura.

Pero Jesús no es sólo consustancial con el Padre, sino también, aunque de modo diverso[123], con nosotros los hombres (símbolo de la unión, DS 272, concilio de Calcedonia, DS 301). La doble consustancialidad ha de verse en su unidad profunda: porque el Padre se ha dado enteramente al Hijo, y por consiguiente éste le es consustancial, puede el Hijo, en la plena obediencia y respuesta al Padre, hacerse en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado, para entregarse hasta el final por los hombres sus hermanos. En el amor de Jesús que se entrega por nosotros se manifiesta el amor del Padre (cf. Rom 8,31-38). En la perfección de su entrega Jesús es no sólo hombre como nosotros, como han dicho los antiguos concilios y hemos repetido, sino también, como ha señalado el concilio Vaticano II, el «hombre perfecto» (GS 22, 41), aquel en quien se cumple hasta el final el designio de Dios sobre el ser humano y en cuyo seguimiento nos hacemos todos más hombres[124]. En la unidad de su ser divino-humano Jesús, en cuanto ama enteramente a Dios (en cuanto es pura respuesta de amor al Padre en el Espíritu) puede, de modo insuperable, entregarse por los hombres, para así hacernos partícipes del amor primordial con que el Padre le ha amado (cf. Jn 15,9; también Gál 2,20; Rom 8,35, entre otros lugares)[125].

[123] La consustancialidad con los hombres, evidentemente, no puede ser numérica. Jesús es un solo Dios con el Padre, pero no es un solo hombre con nosotros, por más que se haya unido íntimamente a cada uno de los hombres (cf. GS 22).

[124] Cf. L.F. Ladaria, *Cristo "perfecto hombre" y "hombre perfecto"*, en E. Benavent Vidal - I. Morali (eds.), *Sentire com Ecclesia. Homenaje al P. Karl Josef Becker,* Valencia-Roma 2003, 171-185.

[125] Para completar la información añadimos la referencia de algunas declaraciones fundamentales del magisterio sobre el Hijo (los números se refieren a DH). Cf. ib. pág. 1413-1414; K. Rahner, *El Dios uno y trino como fundamento trascendente...*, 401-404.

Es «principium de principio», 1331, «genitus sive natus» del Padre: 75, 125, 150, 1330, etc.

EL ESPÍRITU SANTO, COMUNIÓN DE AMOR

Las dificultades con que se tropieza en la reflexión sobre el Espíritu Santo son evidentes. Se podría empezar ya con cuanto nos narra Hch 19,2: «ni siquiera hemos oído que exista el Espíritu Santo...». En toda nuestra exposición anterior hemos tenido ocasiones repetidas de ver cómo la teología trinitaria ha girado con mucha frecuencia en torno a la relación Padre-Hijo; el carácter «personal» de ambos es más claro que el del Espíritu y sus relaciones recíprocas aparecen en los mismos nombres. Pero también hemos observado que el modo de ser persona en Dios es distinto en cada caso, dado que en la Trinidad santísima nada es simplemente «repetible»; el mismo uso de la expresión «tres personas» no dejaba de suscitar problemas ya a san Agustín[126]. Pero ya en nuestro cap. 3 hemos podido observar cómo el Espíritu Santo, en sus características peculiares, aparece en el Nuevo Testamento como sujeto, como centro de actividad. Este hecho nada quita, por supuesto, a la mayor dificultad que desde siempre ha suscitado el discurso sobre el Espíritu Santo[127].

Es de la naturaleza del Padre, 76, 125, 126, 900, todo lo que tiene lo tiene del Padre 1331, el Padre le ha dado todo menos el ser Padre, 900, 1331, 1986, 3675.

No es parte del Padre, 526, 805, no es extensión del Padre, 160

Es el único, unigénito, 4s, 12-30, 125, 150, 178, 258, 357, 538, 900, 3350, 3352.

No ha sido creado *ex nihilo*, 75, 125, 126, 150.

Engendrado sin comienzo, eternamente, 1331, 357, 470, *ab aeterno* 75, 126, 150, 50es, 526, 538, 547, 554, etc.

[126] Cf. también las matizadas observaciones de Tomás de Aquino, *STh* I 30,4, en Dios no podemos hablar de género y especie; también I 30,3, en Dios los números no indican nada positivo, sólo sirven para remover falsas concepciones. Ya nos hemos referido al problema que plantea la aplicación de los «números» a Dios. Aplicando concretamente la cuestión al Espíritu Santo, J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 205, señala que el Espíritu Santo no es persona en un sentido unívoco respecto del Hijo, y ambos no son personas como lo es el Padre. En Dios no se dan los conceptos generales, todo es irrepetible. De manera parecida W. Pannenberg, *Teología Sistemática* I, Madrid 1992, 348, la «autodistinción» (nos hemos referido ya a este concepto en las pp. precedentes) no significa lo mismo para cada persona.

[127] Sobre el Espíritu Santo, además de la bibliografía que venimos citando y la que hemos señalado ya en el cap. 3, cf. B.H. Hilberath, *Pneumatologia*, Brescia 1996; F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983; Id. *L'Esprit*

Esta dificultad no ha empezado en nuestros días, y es también antigua la conciencia que de ella se ha tenido. La han advertido ya los Padres. Hilario de Poitiers no quería comprometerse más allá de la afirmación de su existencia y de su divinidad, a la vez que de su donación a los hombres[128]. Gregorio Nacianceno hablaba de la revelación del Espíritu Santo más tardía que la del Padre y del Hijo, de tal manera que sólo en el tiempo de la Iglesia se habría llegado a su manifestación clara y distinta[129]. Para Basilio el *tropos tes hyparcheos*, el modo o la forma de ser, del Espíritu Santo es inefable[130].

Sin duda estas dificultades han sido en parte causa del relativo olvido del Espíritu Santo y de su función irreemplazable en nuestra salvación que de hecho se ha producido en ciertas épocas, tanto en la reflexión teológica como en la piedad del

du Père et du Fils, Paris. Montréal 1989; F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza*, Bologna 1987; C.E. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna 1987; C. Granado, *El Espíritu Santo en la teología patrística*, Salamanca 1987; J. Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia 1994; M. Welker, *Spirito di Dio. Teologia dello Spirito Santo*, Brescia 1995; G. Colzani (ed.), *Verso una nuova età dello Spirito*, Padova 1997; V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Casale Monferrato 1997; Commissione Teologico-Storica del Grande giubileo dell'anno Duemila, *Del tuo Spirito, Signore, è piena la terra*, Cinisello Balsamo 1997; J. Galot, *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint Maur 1977; O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 693-739; José Fernández Lago, *El Espíritu Santo en el mundo de la Biblia*, Santiago de Compostela 1998; AA.VV., *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Salamanca 2000; R. Coste, *L'Évangile de l'Esprit. Pour une théologie et une spiritualité intégrales de l'Esprit Saint*, Paris 2006; desde el punto de vista de la teología ortodoxa, A. Papanikolaou, *Being with God. Trinity, Apophaticism and divine-human Communion*, Notre Dame (IN) 2006.

[128] Cf. *Trin.* II 29 (CCL 62, 64).

[129] *Or.* 31,26 (SCh 250,326), el Antiguo Testamento anunció manifiestamente al Padre, mientras que el Hijo fue anunciado de modo más oscuro. En el Nuevo Testamento apareció con claridad la divinidad del Hijo, mientras que la divinidad del Espíritu solamente se dejó entrever. En el tiempo actual el Espíritu se manifiesta de manera más clara.

[130] *De Spiritu sancto* 18,46 (SCh 18bis,408). Según Cirilo de Jerusalén, *Cat.* 16,24 (PG 33,953), no hay que investigar la naturaleza del Espíritu Santo, pues no hay que investigar lo que no está escrito. Otros datos sobre estas dificultades de los Padres se encontrarán en H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, 106s.

pueblo cristiano[131]. Esta situación, que se ha prolongado incluso hasta tiempos relativamente recientes, ya no es la nuestra. El interés por la pneumatología es un signo positivo de nuestros tiempos. Hemos tenido ya ocasión de comprobar que para la teología católica actual, como en realidad para la de todos los tiempos, resulta claro que sin la actuación del Espíritu Santo no se explica la vida de Jesús[132], ni tampoco la de la Iglesia (cf. LG 4) y la del cristiano[133]. Ya nuestro breve recorrido por la teología del Nuevo Testamento nos ha persuadido de ello. El más reciente magisterio de la Iglesia ha señalado además que, en relación con la unicidad y la universalidad de la obra salvadora de Cristo, también el Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús, ejerce su función para la salvación de los hombres más allá de las fronteras visibles de la Iglesia asociando a los hombres al misterio pascual de Jesús (cf. GS 22; Juan Pablo II, *Redemptoris Missio* 28-29; 56; también *Dominum et Vivificantem*, 23; 53; Congregación para la Doctrina de la Fe, decl. *Dominus Iesus*, 12). Sin el Espíritu Santo ni se realiza ni produce sus efectos en nosotros la salvación que Cristo nos ha traído. La convicción cristiana de que el Espíritu Santo es Dios y no criatura se funda en esta base. El Espíritu Santo se halla unido al Padre y al Hijo en la fórmula bautismal y en las antiguas confesiones de fe de la Iglesia. Sin él no podemos hablar de la «Trinidad». Siguiendo de cerca la enseñanza del Nuevo Testamento la tradición nos ha presentado al Espíritu como el don de Dios, que es Dios mismo, el don por excelencia a los hombres. De alguna manera por con-

[131] No deja de ser impresionante la lista de ejemplos aducidos por Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 188ss; cf. también H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, Münster 1968, 473ss.; B.J. Hilberath, *Pneumatologia*, 8ss; 212, señala como las causas de este olvido la dificultad de la Iglesia con los movimientos espirituales, el poco interés teológico por la vida y la experiencia espiritual, la acentuación unilateral de la unidad de acción de las personas en la actuación histórico-salvífica, y la separación de la Trinidad económica y la Trinidad inmanente que habría llevado al «cristomonismo» en la teología occidental. Igualmente se habría producido un olvido del Espíritu en el estudio de la gracia.

[132] No es el momento de repetir cuanto ya hemos dicho en los caps. precedentes. Pero recordamos solamente como dato curioso que, según el concilio XI de Toledo (DS 538), Jesús no sólo fue enviado por el Padre, sino también por el Espíritu Santo (cf. Is 48,16). Cf. la n. 59 del cap. 3.

[133] Evidentemente no podemos entrar aquí en los terrenos de la eclesiología y la teología de la gracia.

siguiente es la persona divina más «próxima» a nosotros[134], la más «exterior» de Dios. Pero a la vez que este desbordamiento de Dios hacia nosotros, el Espíritu Santo es la expresión de la unión y el del amor del Padre y del Hijo, y, como tal, lo más íntimo del ser divino. El Espíritu Santo como don y el Espíritu Santo como amor han sido los dos grandes temas de la pneumatología en Occidente[135]. Tenemos que ocuparnos de ambos aspectos, que se encuentran en una relación más íntima de lo que a primera vista puede parecer. También debemos dedicar alguna atención a la cuestión de la «procesión» del Espíritu.

1. *El Espíritu Santo como don*[136]

En el Nuevo Testamento se habla muchas veces de que el Espíritu Santo ha sido dado, enviado, etc. Conocemos ya muchos de estos textos[137]. Pero en algunos pasajes de los Hechos de los Apóstoles encontramos más específicamente la denominación de «don»; así en Hch 8,20 el Espíritu Santo aparece como el «don de Dios»; en 2,38; 10,45, se habla del don del Espíritu Santo; según Hch 11,17, Pedro se refiere al mismo don que los gentiles han recibido, en alusión clara al Espíritu Santo del que se ha hablado en el versículo precedente: «si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros...». También la noción del don y el Espíritu Santo se ponen en relación en Heb 6,4: «...gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo». En la tradición se ha identificado con la persona del Espíritu Santo el «don de Dios» de que se habla en Jn 4,10 (cf. 4,14): «Si conocieras el don de Dios...»[138], aunque probable-

[134] Cf. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1967, 279ss.

[135] Cf. Tomás de Aquino, *STh* I 37-38. Nuestra exposición siguiente nos dará ocasión de aludir a muchas de las declaraciones magisteriales sobre el Espíritu. Un resumen sistemático de las mismas se encontrará en DH pp. 1414-1416; cf. también K. Rahner, *El Dios uno y trino...* 405s.

[136] Se encontrará material sobre la cuestión a lo largo de la historia en E. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, Bologna 1987.

[137] Cf. p. ej. Jn 14,16; Rom 5,5; Lc 11,13: «...cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan». El texto paralelo de Mt 7,11 dice que dará «cosas buenas».

[138] Así Agustín, *In Joh. ev.* 15,16-17 (CCL 36,156); *Trin.* XV 19,33 (CCL 50,509); Cirilo de Jerusalén, *Cath.* 16,1 (PG 33, 931ss).

mente sea excesivo el intento de identificar con precisión este «don», que se refiere a Jesús y a su obra de salvación en términos más genéricos[139]. Pero si tomamos en consideración el conjunto del Nuevo Testamento, debemos constatar que tanto por la directa denominación de «don» referida al Espíritu, como por las numerosas alusiones a su donación, la importancia que esta noción ha tenido en la tradición teológica está plenamente justificada. Es verdad que también Jesús, el Hijo, ha sido dado, entregado. Pero este don de Jesús se ha producido de una vez para siempre (cf. Heb 7,27; 9,12; 10,10; Rom 6,10), su vida histórica y su entrega por nosotros se sitúan en unas determinadas coordenadas del tiempo y del espacio. Pero el don del Espíritu es el don constante, permanente. Es expresión de la perennidad de la acción salvadora de Dios cumplida de una vez para siempre en Cristo, pero que el Espíritu Santo constantemente universaliza, actualiza e interioriza[140]. El Espíritu Santo, como el amor de Dios derramado en nuestros corazones (cf. Rom 5,5; Gál 4,6), nos es dado día a día, en la misión invisible de que hablaba santo Tomás.

Dios nos ama y este amor es realidad en nosotros por el don de su Espíritu en el interior de nuestros corazones. Del don de Jesús realizado una vez para siempre viene el perenne don del Espíritu a los corazones de los hombres. Si Jesús es Dios con nosotros (cf. Mt 1,23), Dios hecho hombre como nosotros, el Espíritu Santo es el don en nosotros, Dios en los hombres. Es Dios que sale fuera, es el «éxtasis» de Dios[141]. Por ello con frecuencia, en las fórmulas trinitarias de los primeros tiempos de la Iglesia, el Espíritu Santo aparece sobre todo en su dimensión histórico-salvífica más que en la de la Trinidad inmanente: el

[139] R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan* I, Barcelona 1980, 499: «Sería exclusivista querer circunscribir sin más este don de Jesús a su palabra, la vida divina, el Espíritu Santo o el bautismo».

[140] Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 24: «La redención es realizada totalmente por el Hijo, el ungido, que ha venido y actuado con el poder del Espíritu Santo, ofreciéndose finalmente en sacrificio supremo sobre el madero de la cruz. Y esta redención, al mismo tiempo, es realizada constantemente en los corazones y en las conciencias humanas –en la historia del mundo– por el Espíritu Santo, que es el "otro Paráclito"». Cf. también la n. 79 del cap. 3.

[141] Cf. W. Kasper, *Der Gott...*, 278.

Espíritu está *en* nosotros. En el Espíritu Santo Dios sale fuera de sí en su comunicación a los hombres, de manera especial en los que creen en Jesús. Por la acción del Espíritu se acepta la palabra divina, se cree en Jesús (1 Cor 12,3). Es la unción interior, de que habla 1 Jn 2,20.27, que Agustín comenta así: «Si su unción os lo enseña todo, nosotros trabajamos sin razón para ello... Vuestros oídos son tocados por el sonido de mis palabras, pero el maestro es interior...»[142].

Hemos visto la importancia que la noción de don ha tenido en el pensamiento de san Agustín, que hace de ella el nombre personal del Espíritu Santo cuando busca para la tercera persona un nombre relativo como los de Padre e Hijo. Pero si el término «don» es relativo, como sabemos, es claro que se trata el don *de* alguien. En el Nuevo Testamento es claro que son el Padre y Jesús los que dan el Espíritu Santo, con diferentes expresiones en los diferentes pasajes: el Padre envía al Paráclito porque Jesús lo pide, o en nombre de Jesús (Jn 14,16.26). También Jesús es el que lo envía de parte del Padre (Jn 15,26; cf. 16,7). Jesús resucitado sopla sobre sus discípulos el mismo día de su resurrección (Jn 20,22); según los Hechos de los Apóstoles es Jesús resucitado y ascendido a la derecha del Padre (2,33). En los escritos paulinos hemos visto la fórmula Espíritu de Jesús, de Jesucristo, etc., a la vez que Espíritu de Dios o Espíritu Santo; con esto aparece con claridad que el mismo Espíritu es a la vez de Dios Padre y de Jesús[143]. No necesitamos subrayar una vez más que el don va unido a la Pascua de Jesús.

La relación del Espíritu como don de Cristo resucitado es constante en la tradición. A Ireneo de Lión debemos una de las más bellas «definiciones» del Espíritu Santo en su aparición en la historia de la salvación: el Espíritu es «communicatio Christi»[144], comunicación de Cristo. El "don" es para Hilario,

[142] Agustín, *In Ep. Joh.* III 13 (PL 35,2004); cf. ib. IV 1 (2005); cf. Y. Congar, *La Parola e il Soffio*, 35.

[143] No tratamos todavía por el momento el problema intratrinitario de la «procesión» del Espíritu.

[144] *Adv. Haer.* III 24,1 (SCh 211,472); el Espíritu brota del cuerpo de Jesús, ib.: «de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem» (474). Cf. III 17,2-3 (330ss, esp. 334): «...quod Dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum sanctum»; cf. todo el contexto, como también III,9,3 (110s): «Spiritus

el nombre personal del Espíritu, pero es significativo que el término no se emplea para indicar sus efectos y su actuación antes de la venida de Jesús, aunque se habla ya de la acción del Espíritu en este período. Así por ejemplo no se habla del «don» en relación con la inspiración del Antiguo Testamento, ni con la actividad profética. Para san Basilio de Cesarea el Paráclito, en cuanto Espíritu de Cristo, lleva el sello, muestra al Paráclito que lo ha enviado[145]. San Agustín, con su preocupación por el nombre relativo, pone también de relieve que el Espíritu Santo es del don del Padre y del Hijo. No se puede poner en duda la referencia del don Espíritu Santo a Jesús y en concreto a Jesús muerto y resucitado.

Al menos en un lugar del Nuevo Testamento la actuación del Espíritu en el tiempo de la antigua alianza se ve ya en relación con el don de Jesús, con el don que dará el Resucitado (cf. 1 Pe 1,11, el Espíritu de Cristo en los profetas). La pneumatología cristiana quiere en todo momento salvar la unidad de la historia de salvación y por tanto contempla al Espíritu como

ergo Dei descendit in eum, eius qui per prophetas promiserat uncturus se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur»; III 11,9 (170); V 20,1 (cf. Orbe, *Teología de san Ireneo* II, Madrid 1987, 304ss). La íntima relación del Espíritu con Jesús ha sido puesta también en evidencia por Gregorio de Nisa, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto* 16 (Jaeger III 1, 102-103): «La noción de unción sugiere... que no hay ninguna distancia entre el Hijo y el Espíritu. De hecho, como entre la superficie del cuerpo y la unción del aceite, ni la razón ni la sensación conocen intermediarios, igualmente es inmediato el contacto del Hijo con el Espíritu; por tanto, el que está a punto de entrar en contacto con el Hijo mediante la fe, debe necesariamente entrar antes en contacto con el aceite. Ninguna parte carece del Espíritu Santo»; Cirilo de Alejandría, *In Joh. Ev.* X 2 (PG 74,332-333): «A los que están unidos a él como injertados e insertos los compara a los sarmientos (cf. Jn 15,1-6), que han sido hechos partícipes de su naturaleza (cf. 2 Pe 1,4) con la donación del Espíritu Santo, pues el Espíritu Santo de Cristo salvador nos une con él».

[145] *De Spir. sanc.* 18,46 (SCh 17bis,410). Sobre el Espíritu don cf. también ib. 23,57 (452.454), don que viene de Dios; pero en el mismo contexto, comentando Gál 4,6, la voz del Espíritu (Abbá, Padre) se convierte en la voz de los que lo reciben. Los bienes vienen del Padre por el Unigénito con la acción del Espíritu. Por otra parte el conocimiento de Dios sigue para Basilio el ritmo ascendente inverso: *De Spir. sanc.* 18,47 (412); cf. Atanasio de Alejandría, *Serap.* I 23; III 3 (PG 26, 583; 628); Ambrosio de Milán, *De Spir. sanc.* 2,13 (CSEL 79, 137); Dídimo el Ciego, *De Sp. sanc.* 4,12 (SCh 386,154), el Espíritu Santo es la plenitud de los dones de Dios.

unido a Cristo y a su obra, que hace presentes en la Iglesia y en cada uno de los cristianos. Por ello creó dificultades la división de la historia propuesta por Joaquín de Fiore (+1202). Según el abad calabrés, al menos en la interpretación más frecuente de su pensamiento, la primera edad del mundo fue la del Padre, caracterizada por el dominio de los reyes sobre sus súbditos; la segunda es la del Hijo, que alcanza su punto máximo con la venida de Cristo, caracterizada por la Iglesia visible institucional, y en concreto por los sacerdotes que predican la palabra de Dios; pero ésta ha de dar paso a la era del Espíritu Santo, la de los monjes y espirituales, en la que será el Espíritu el que regirá directamente a los hombres, no la estructura jerárquica. Se correría así el peligro de considerar que la actuación del Espíritu no estaría intrínsecamente unida a la de Jesús, sino que en cierto sentido constituiría su superación[146].

La consideración del Espíritu como don del Padre y del Hijo muestra la unidad de la Trinidad, ya que así se garantiza la unidad de la economía de la salvación. En toda ella actúan a la vez, aunque diferenciadamente, las tres personas divinas. Ver al Espíritu en referencia a Jesús no quiere decir verlo en «subordinación». La unidad de la economía de la salvación implica la referencia mutua de las tres personas, que corresponde a sus relaciones mutuas en el seno de la Trinidad inmanente. Dado que la historia de la salvación encuentra su culminación en Jesús y

[146] Cf. *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* (cf. F. D'Elia, *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea. Antologia di testi gioachimiti tradotti e commentati*, Soveria Mannelli 1999, 176); un primer estadio es el de la esclavitud servil, el segundo el del servicio filial, el tercero el de la libertad; son respectivamente los estados de los hijos, de los siervos, de los amigos; en el primero domina el temor, en el segundo la fe, en el tercero la caridad; el primero empezó con Adán, el segundo empezó con Osías y apareció con claridad con el evangelio, el tercero empezó con san Benito, pero no aparecerá claramente hasta el final. La interpretación clásica de Joaquín ha sido puesta en discusión por J. Moltmann, *Speranza cristiana: messianismo o trascendenza? In dialogo teologico con Gioacchino de Fiore e Tommaso d'Aquino*, en *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Brescia 1993, 147-173; cf. para el influjo de Joaquín en épocas posteriores, H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vols., Paris-Namur 1979-1981. No es éste el momento de dar un juicio global sobre la teología trinitaria de Joaquín, a la que ya nos hemos referido. Nos interesa sólo subrayar la intrínseca referencia al Padre y a Cristo de toda la acción del Espíritu Santo. Cf. la n. 103 del c. 8.

precisamente en el misterio pascual, el don del Espíritu por parte de Jesús resucitado manifiesta la unidad del Padre y del Hijo. El Espíritu no es dado más que cuando Cristo es Señor[147]. Por ello nuestra consideración del Espíritu Santo como don nos recuerda y completa cuanto veíamos en el cap. 3, sobre la revelación del misterio trinitario en la vida de Jesús[148].

Nuestras consideraciones precedentes nos dicen que en todo caso debe quedar claro que el don del Espíritu es por una parte una realidad interna en el creyente[149], y por otra que este don, procedente en último término del Padre, no puede verse nunca separado de Jesús. Estos dos aspectos están unidos de manera inseparable. El Espíritu, uno y el mismo, está presente en la cabeza y en los miembros, como dice el Concilio Vaticano II (LG 7). Esta dimensión cristocéntrica no será nunca suficientemente destacada. Precisamente porque el Espíritu ha estado y está en Jesús puede habitar en los hombres. Jesús es el Ungido de Dios, el Mesías, aquel a quien el Espíritu ha sido dado, por así decir,

[147] Cf. Y. Congar, *La parola e il soffio*, Roma 1985, 161; H.U. von Balthasar, *Teodramática 3. El hombre en Cristo*, Madrid 1993, 478-479: «El Espíritu en Jesús está ahora [durante su vida mortal] totalmente ocupado en prestar atención al Espíritu sobre él; su eterna conformidad con el Padre, su eterna espontaneidad y su autoridad sobre el Espíritu están como ligados y concentrados en la obediencia al Espíritu paterno; por eso, antes de la muerte de Jesús, el Espíritu no está libre para los demás, "no lo había todavía" (Jn 7,39). No estará libre más que cuando sea "consumada" la misión terrena, cuando el Espíritu en la muerte de Jesús sea ahora también humanamente expirado y devuelto al Padre... para poder, en Pascua, ser inspirado a la Iglesia... y en Pentecostés descender desde el Padre y el Hijo sobre la Iglesia»; cf. también *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1995, 342.

[148] A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1961, 633, resume así el pensamiento de los primeros Padres de la Iglesia sobre el Espíritu don de Jesús resucitado: «En el Bautismo del Jordán comienza, no más, la humanación del Espíritu... La humanidad de Jesús ha de hacerse instrumento apto del Espíritu para los demás... Sólo el día de la Resurrección, espiritualizado ya por entero en su humanidad y sellado por el Espíritu, empieza a infundirle sobre los Apóstoles». Ib. 637: «Más que la asimilación del Espíritu por la humanidad de Jesús, era la asimilación de Jesús por el Espíritu... En virtud de su destinación a los hombres, su inmediato principio [del Espíritu] será el Verbo encarnado en cuanto tal. El propio Padre no le difunde directa e inmediatamente sobre los miembros de la Iglesia».

[149] Cf. S. Wollenweider, *Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie*: ZThK 93 (1996) 163-192.

originariamente, para que a través de él lo recibamos los hombres. Ya conocemos la tradición patrística, bien clara al respecto. Para Sto. Tomás, el Espíritu es «uno solo en número en Cristo y en todos (*unus numero in Christo et in omnibus*)»[150]. Y ya antes que él decía Hugo de San Víctor:

> De igual manera que el espíritu de la persona desciende, por la cabeza, para vivificar los miembros, de igual manera el Espíritu Santo, por Cristo, viene a los cristianos. Cristo es la cabeza... el cristiano es el miembro. La cabeza es una, los miembros son muchos, y se forma un solo cuerpo con la cabeza y los miembros; y en este único cuerpo no existe más que un solo Espíritu. La plenitud de este Espíritu reside en la cabeza, la participación en los miembros[151].

El Espíritu que Jesús posee en plenitud es el que nos ha sido dado y habita en nosotros. No en vano la preposición que en la tradición más se une con el Espíritu es «en». Ya veíamos cómo Basilio de Cesarea mostraba, muy justamente, cómo no hay ni puede haber una asociación exclusiva de las preposiciones a cada una de las personas divinas. Pero ello no obsta para que podamos señalar esta cierta «preferencia», bien atestiguada en el mismo magisterio (cf. DH 421, conc. II de Constantinopla). A su vez podemos distinguir dos usos de la preposición: por un lado se refiere al Espíritu en el que están todas las cosas; así en el texto magisterial de que acabamos de hacer mención. El Espíritu del Señor todo lo abarca (cf. Sab 1,7), y por consiguiente todo está "en él". Pero a la vez, y por esta misma razón, puede ser el Don en nosotros, en nuestro interior[152]. Al Espíritu pertenece por tanto especialmente el ser «don», porque puede a la vez estar en todos, en la cabeza y en los miembros. Es capaz de suscitar en el hombre la respuesta adecuada a la Palabra que es el Hijo por el que el Padre se dirige a nosotros.

[150] *In Sent.* III d. 13,q,2,a1, ad 2; cf. otras referencias en Y. Congar, *La parola e il soffio*, 84.

[151] Hugo de San Víctor, *De sacr. chris. fid.* II 1,1 (PL 176,415).

[152] Cf. la relación que establece Basilio de Cesarea, *De Sp. sanc.* 26, 62 (SCh 17bis,472), el Espíritu es «lugar» de los santos, como éstos son el «lugar» del Espíritu.

«Don», nombre personal del Espíritu Santo

¿Cómo puede ser «don» una designación personal del Espíritu Santo si el término hace referencia a la economía salvífica? Sabemos que ya san Agustín se planteaba el problema de por qué se llama don al Espíritu Santo, siendo así que no había sido dado antes de un momento determinado; pero desde siempre era «donabile»[153]; es decir, esta propiedad pertenece a su ser divino. Santo Tomás se plantea la misma cuestión y responde de modo semejante: se dice «don», en cuanto tiene la aptitud para ser dado, en cuanto tiene en sí mismo esta propiedad[154]. Por ello es legítimo el nombre aplicado a la tercera persona de la Trinidad, que es eterna aunque la donación tenga lugar en el tiempo. Porque, en efecto, según el mismo santo Tomás, el don se refiere a quien lo da y a aquel a quien es dado. Por ello la persona divina que es don es *de* alguien en doble sentido, o por razón del origen o por razón de aquel a quien es dado. Por ello podía ser desde siempre don de Dios aunque no hubiera sido dado al hombre[155]. Por otra parte el Espíritu Santo, en cuanto persona divina, puede estar en otro (la criatura racional) y puede ser poseído por él sólo en cuanto dado; nadie puede llegar por sus fuerzas a tenerlo. Compete por tanto a la divina persona el ser dada y ser así Don[156]. En cuanto al origen, es don del Padre y del Hijo, y así se distingue personalmente de ellos desde la eternidad. En otro sentido el don se distingue del hombre que lo recibe[157].

Pero para santo Tomás el Espíritu Santo no es sólo don del Padre y del Hijo, sino que se da también a sí mismo en cuanto es dueño de sí y es poderoso para usar o gozar de sí mismo[158]. Se podría tal vez notar que aquí Tomás se aleja un tanto de la

[153] *Trin.* V 15,16 (CCL 50,224), desde la eternidad procede para poder ser dado.

[154] *STh* I 38,1,ad 4: «...donum non dicitur ex eo quod actu datur; sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina persona dicitur donum». Cf. también el mismo art. para lo que sigue.

[155] Cf. *STh* I 38,2, ad 3.

[156] *STh* I 38 1: «Et sic divinae personae competit dari, et esse donum»; cf. también *STh* I 43,3 ad 1.

[157] Cf. ib.

[158] *STh* I 38,1: «Et tamen Spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui...».

idea bíblica del Espíritu Santo como don del Padre y del Hijo, llevado por la legítima preocupación de insistir en la idea de la igualdad de las personas. Pero hay que tener presente por otra parte que también en el Nuevo Testamento el Espíritu es activo en la distribución de los dones que son manifestaciones suyas (cf. 1 Cor 12,7-11)[159]. Añade Tomás que *donum*, en cuanto nombre personal, «no indica sumisión, sino sólo origen, en comparación con quien lo da. Pero en comparación con aquel a quien es dado, significa libre uso y fruición»[160].

Santo Tomás no se contenta con estas observaciones sobre el carácter personal del nombre de don en Dios. Se pregunta también más explícitamente por qué el nombre conviene en particular al Espíritu Santo[161]. Según Agustín el ser del Espíritu Santo como don está en relación con su procesión del Padre y del Hijo[162]. Tomás que ha tratado ya del Espíritu Santo como amor del Padre y del Hijo (en seguida abordaremos nosotros esta cuestión) señala que el nombre de don viene del hecho que indica la donación irreversible y gratuita. Ahora bien, es precisamente el amor lo que comporta sobre todo donación gratuita. El amor es lo primero que nosotros damos a aquellos a quienes amamos y cuyo bien queremos. El amor es siempre el don primero y original porque sólo mediante él se pueden dar todos los dones gratuitos[163]. Por consiguiente el amor es el don por excelencia. Procediendo el Espíritu Santo, según santo Tomás,

[159] La idea del Espíritu Santo activo en el don está presente en Basilio de Cesarea, *De Sp. sanc* 16,37 (SCh 17bis,376): «cuando recibimos los dones, pensamos primero en el que los reparte...»; cf. Agustín, *Trin.* XV 19,36 (513). «Tu qui dator es et donum», himno del oficio de lecturas de Pentecostés; *Liturgia horarum. Editio typica* vol 2., Typis Polyglottis Vaticanis 1977, 799.

[160] *STh* I 38,1.

[161] En *STh* I 38,2.

[162] Cf. *Trin.* IV 20,29 (CCL 50,200).

[163] *STh* I 38,2: «Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur». Buenaventura, *In I Sent.* d. 6,q.3, concl., en el don del Espíritu se dan todos los dones («in quo omnia dona donantur»).Ya Agustín, *Trin.* XV 18,32 (507), el Espíritu Santo se dice don «propter dilectionem»; 19,35 (512), el Espíritu es don en cuanto es dado a los que, por él, aman a Dios; cf. también 19,37 (513s). Podemos añadir por nuestra parte que la irreversibilidad del don del Espíritu Santo en cuanto es don del Señor resucitado tiene que ver con la entrega que Jesús ha hecho de sí mismo en la cruz una vez para siempre.

por la vía del amor, más aún, siendo el amor mismo, según la expresión agustiniana, procede como el don primero. Aunque el Hijo también sea dado (cf. Jn 3,16), se dice que el Espíritu Santo es don porque procede del Padre como amor *ut amor*; por ello el don es su nombre específico, como del Hijo se dice que es imagen porque procede a modo de Verbo[164].

Santo Tomás realiza una aproximación nada despreciable entre la donación del Espíritu Santo atestiguada en la Escritura (y por tanto el nombre personal de «don» que le ha dado la tradición que le precede) y la especulación trinitaria del Espíritu como amor. La relación entre los dos aspectos aparece con claridad. La capacidad específica de ser dado que es propia del Espíritu Santo viene de su condición de Amor. El don del Espíritu Santo y el amor de Dios se ponen en relación en Rom 5,5. Se puede por tanto pensar que, aunque el orden de exposición de Tomás proceda desde el interior de la Trinidad hacia el don hacia afuera, también la historia de la salvación ha tenido una relevancia a la hora de fundamentar su reflexión sobre la Trinidad inmanente. De todas maneras no deja de crearse algún problema si el don del Espíritu, y por consiguiente su inhabitación en nosotros, es considerado sólo en el orden de las «apropiaciones» y no es visto como algo propio de la tercera persona[165]. En este caso quedaría muy minimizado cuanto se ha dicho sobre el Espíritu como don en el creyente. Pero sin querer entrar en discusiones especializadas a nosotros nos está permitido iluminar la enseñanza del Aquinate con los datos neotestamentarios y de la más antigua tradición que parecen presuponer las relaciones propias de cada una de las personas con el hombre. Y en este sentido podemos interpretar la condición de don del Espíritu Santo derramado en nuestros corazones como algo «propio» del Espíritu Santo, aunque su presencia comporte siempre de algún modo la del Hijo y el Padre que nos lo dan y nos lo envían (cf. Rom 8,9-11; Jn 14,16s.23), ya

[164] Cf. *STh* I 38,2.

[165] Cf. para toda esta problemática, J. Prades, *«Deus specialiter est in sanctis per gratiam». El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás*, Roma 1993, 419-428, según el cual santo Tomás se mueve en el esquema de las apropiaciones, y sólo algunos textos sugerirían en alguna ocasión una acción propia. Pero cf. también G. Emery, *La théologie trinitaire...*, 308-320; 377-397.

que las tres personas existen en su mutua inmanencia. El Espíritu Santo, que no tiene según la concepción clásica «fecundidad» en el seno de la divinidad, se torna fecundidad hacia afuera[166]. No hay razones de peso que nos obliguen a considerar esta «fecundidad», tan central en la tradición, sin relación con su propiedad personal intransferible. La acción de cada una de las personas de la Trinidad es inseparable de la de las otras, pero esto no significa que esta acción no pueda tener y no tenga de hecho sus rasgos característicos distintos en cada caso.

El Espíritu como don en el creyente y en la Iglesia

Todo esto nos puede llevar a la conclusión de que la gracia de Dios en el hombre ha de verse ligada de modo especial, aunque no exclusivo, a la persona del Espíritu Santo[167]. Él es el don mismo de Dios, el mismo amor personal, comunicado al hombre; en virtud del Espíritu, por la mediación de Cristo, tenemos acceso al Padre (cf. Ef 2,18). Aunque el Nuevo Testamento nada dice directamente al respecto, se puede considerar que el Espíritu Santo está también presente ya en la creación, en cuanto es el desbordamiento del amor de Dios hacia fuera que concede a la criatura la participación en el ser y en la vida, que corresponde sólo a Dios. Esta participación adquiere su grado máximo en la participación en la misma vida divina en la gracia. Por ello en el don del Espíritu a la Iglesia y a los creyentes el día de Pentecostés, con un nuevo acto gratuito de Dios, comienza la creación nueva que ha de llevar a la creación entera, y en especial al ser humano, a su plenitud (cf. Rom 8,23). Si Jesús el Hijo es «imagen» de Dios y en él tiene Dios la posibilidad de salir de sí asumiendo como propia la realidad creada, el Espíritu Santo tiene la capacidad de difundirse sobre todo: «envías tu soplo y renace la creación, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30; cf. 33,6); «el Espíritu del Señor llena la tierra» (Sab 1,7)[168]. El Espíritu perfecciona la creación realizada con la

[166] Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 272.

[167] Ya Buenaventura comenzaba la parte V (cf. V 1) de su *Breviloquium* hablando de la «gracia del Espíritu Santo» Cf. más en general L.F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, 253ss; W. Kasper, *Der Gott...* 278ss.

[168] Aunque no se mencione expresamente, podemos pensar que también interviene el Espíritu Santo en la donación de las perfecciones a las criaturas

mediación del Hijo[169]. En el Nuevo Testamento el Espíritu de Jesús se infunde a los creyentes como el espíritu de filiación en el que podemos clamar «Abbá, Padre» (cf. Rom 8,15; Gál 4,6). En este momento despliega el Espíritu Santo todas sus virtualidades. Se efunde fuera de Dios para introducir en la vida misma de Dios a los hombres. Por el Espíritu la salvación que Jesús nos ha traído se hace realidad en cada uno de nosotros. Es la primacía del don increado que es Dios mismo sobre todos los diversos dones y gracias que Dios nos da[170].

No debemos olvidar en este contexto que el Espíritu es también don a la Iglesia, cuerpo de Cristo sobre el cual el Espíritu Santo ha reposado. A pesar de la universalidad de sus efectos, y sin disminuir ni minimizar cuanto al respecto hemos dicho en otros lugares, la Iglesia es de algún modo el lugar «natural» del Espíritu, como lo fue la humanidad de Jesús en el tiempo de su vida mortal. Se debe recordar la formulación de san Ireneo: «Donde está la Iglesia allá está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios allí está la Iglesia y toda gracia, pues el Espíritu es la verdad»[171]. El Espíritu santifica constantemente a la Iglesia, mora en ella, la introduce en la plenitud de la verdad, la unifica y la dirige, la enriquece con diversos dones jerárquicos y carismáticos, y la lleva a la perfección (cf. Vaticano II, LG 4); constituye también su principio vital, su «alma» (ib. 7; cf. tam-

de que habla s. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* 5,4 (Obras completas, Salamanca 1992,599): «Y, yéndolos mirando,/ con sola su figura,/ vestidos los dejó de hermosura... Es, pues, de saber que con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas... El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo. Y no solamente les comunicó el ser y gracias naturales mirándolas..., mas también con sola esta figura de su Hijo las dejó vestidas de hermosura, comunicándoles el ser sobrenatural...».

[169] Cf. Atanasio de Alejandría, *Serap.* I 28 (PG 26,596); Basilio de Cesarea, *De Sp. sanc.* 16,38 (376-384); Gregorio de Nisa, *Quod non sunt tres dei* (Jaeger III 1,47-48.50) Jaeger); *De Sp. sancto Adv. Mac.* (ib. 100). Cf. L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma-Casale Monferrato 1995, 64-69.

[170] Cf. León XIII, *Divinum illud munus* (DH 3330).

[171] Ireneo de Lión, *Adv. Haer.* III 24,1 (SCh 211,474): «Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas»; Juan Crisóstomo, *Hom. Pent.* I 4 (PG 49,459): «Si el Espíritu Santo no estuviera presente no existiría la Iglesia; si existe la Iglesia, esto es un signo abierto de la presencia del Espíritu».

bién los nn. 5-8). Es la garantía de la fidelidad a la tradición a la vez que la energía que impulsa hacia la novedad del futuro[172]. En la doctrina de la gracia y en la eclesiología se desarrollan con más extensión estos puntos que aquí no podemos más que insinuar.

El don del Espíritu lleva asociado el gozo y la fruición. «El fruto del Espíritu es amor alegría paz, paciencia...» (Gál 5,22). Jesús se llenó de gozo en el Espíritu Santo (cf. Lc 10,21). Según san Agustín, inspirado en san Hilario, el don comporta la "fruición" (*usus*), y también el amor, el gozo y la felicidad:

> Así aquel inefable abrazo del Padre y de la Imagen no es sin gusto, sin caridad, sin gozo. Este amor, esta delicia, esta felicidad o bienaventuranza, si acaso se puede expresar dignamente con una palabra humana, ha sido llamada por él [Hilario] de manera sintética fruición (*usus*) y es en la Trinidad el Espíritu Santo, no engendrado, sino la suavidad del que engendra y del engendrado e inunda con su inmensa generosidad y abundancia todas las criaturas según su capacidad, para que mantengan su orden y descansen en sus lugares[173].

Según santo Tomás el Padre y el Hijo, en cuanto se aman, gozan el uno del otro en el Espíritu Santo que es amor, y nuestro gozo de Dios tiene semejanza con el del Espíritu Santo que es la suavidad del Padre y del Hijo[174].

El Espíritu Santo es por tanto el don de Dios en persona en cuanto por él gozamos de Dios. Ya desde el Nuevo Testamento aparece con estas características. Es don del Padre y del Hijo vistos en su unidad, sobre todo cuando Jesús, el Hijo encarnado, exaltado a la derecha del Padre, lo envía a los apóstoles y a la Iglesia toda. En el Espíritu, don de los dos, se manifiesta la unidad del Padre y del Hijo. Éste es el punto a partir del cual podemos considerar la cuestión del Espíritu como unidad y amor del Padre y del Hijo, que con ellos constituye la Trinidad santísima.

[172] Cf. Hipólito, *Trad. apost.* prol (SCh 11,40), el Espíritu enseña a los que están a la cabeza de la Iglesia; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 240; H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 97s.

[173] Agustín, *Trin.* VI 10,11, (CCL 50,242), que se refiere a Hilario de Poitiers, *Trin.* II 1 (CCL 62,38), «usus in munere»; cf. también ib. II 35 (70-71).

[174] Tomás de Aquino, *STh* I 39,8, que cita el texto de san Agustín que acabamos de reproducir.

2. *El Espíritu Santo como amor del Padre y del Hijo*

Esta cuestión es de suyo más complicada que la que acabamos de tratar, porque es más lejano el punto de apoyo en el Nuevo Testamento y en la primera tradición de la Iglesia. El punto de partida no puede ser sino el hecho de que, según el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo es el Espíritu del Padre y del Hijo. Así lo vio claramente Agustín, cuyo influjo ha sido decisivo en el desarrollo de la doctrina de que ahora nos debemos ocupar.

Ya hemos tropezado repetidas veces con esta cuestión en diferentes momentos de nuestra exposición. La relación explícita del Espíritu Santo con el amor de Dios se encuentra sin duda claramente atestiguada en el Nuevo Testamento. Según Rom 5,5 «la esperanza no engaña, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado». Del amor del Espíritu se habla también en Rom 15,30: «Os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo»[175]. El Espíritu Santo se nos presenta además, en diferentes lugares, como un factor esencial de la unidad entre los cristianos, de comunión entre sí y con Dios (cf. 1 Cor 12,3ss; 2 Cor 13,13; Ef 2,18; 4,3). Por otra parte, y como ya sabemos, en la vida de Jesús el Hijo de Dios, en su camino histórico hacia el Padre, el Espíritu juega un papel esencial al «hacerle presente» la voluntad del Padre; en virtud del Espíritu Jesús se ofrece al Padre, el mismo Espíritu es activo en su resurrección. La presencia y la acción del Espíritu en Jesús no es por tanto indiferente para la realización concreta de la vida filial de Jesús y de su relación al Padre en el curso de su existencia humana. El don del Espíritu por parte del Padre y del Hijo resucitado manifiesta también la unidad de los dos.

Debemos tener presentes estos datos para entender el sentido de esta doctrina del Espíritu Santo como expresión del amor y comunión del Padre y del Hijo. Si bien es verdad que no tiene una base *explícita* en el Nuevo Testamento, no faltan indicios que ofrecen un fundamento y hacen comprensible el

[175] «El amor del Espíritu Santo» puede significar el amor que el Espíritu pone en nosotros o el que el mismo Espíritu nos tiene; cf. J.A. Fitzmyer, *Romans*, New-York - London... 1993, 725.

desarrollo que tenemos que estudiar. El Espíritu Santo aparece con estas características de vínculo de unión entre Dios y los hombres y entre los hombres entre sí; por ello es legítima la pregunta de si esto no responde de algún modo a su ser personal también *ad intra*, como sello y expresión de la unidad del Padre y el Hijo. Desde la experiencia del don que la Iglesia ha recibido, podemos tener acceso a este profundo aspecto de la vida divina intratrinitaria. Debemos tener en cuenta que esta doctrina se ha desarrollado sobre todo en Occidente, pero no la podemos considerar del todo ajena a la teología oriental. La ha conocido, p. ej., Gregorio Palamas: «El Espíritu del Verbo Altísimo es como un amor inefable del Padre por este Verbo engendrado inefablemente. Amor que este mismo Verbo e Hijo amado del Padre usa respecto del Padre»[176].

El Espíritu Santo como amor en la tradición

Hemos tenido ya ocasión de ver al tratar de las procesiones divinas cómo ha sido san Agustín el primero que ha unido expresamente el Espíritu Santo al amor del amante y el amado. Pero podemos encontrar algunos pequeños precedentes de esta idea en la teología latina anterior. Mario Victorino había hablado ya del Espíritu Santo como «Patris et Filii copula»[177]. En Hilario de Poitiers se encuentran algunas formulaciones que literalmente parecen anticipar las de Agustín, aunque en el conjunto de su teología no parecen significar más que la expresión de la unidad del Padre y el Hijo, manifestada en el hecho de

[176] Gregorio Palamas, *Capita physica*, 36 (PG 150, 1144-1145). En este siglo ha recogido la misma doctrina S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Bologna 1987, 143ss: el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo renuncian recíprocamente a sí mismos en el amor total. El Espíritu Santo es el amor y la alegría hipostáticas. Usa también el esquema agustiniano del amante/amado/el amor mismo (160). El Padre es la imagen del amor sacrificial paterno, el Hijo del amor sacrificial filial, el Espíritu del amor exultante (285s); el Espíritu Santo es la unión del Padre y el Hijo (303s), es la hipóstasis del amor (346). Cf. también ib. *Le Verbe incarné*, Paris 1943, 15-19. La doctrina del Espíritu Santo como amor tiene sin duda relación con la cuestión de la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo; pero no únicamente. Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, Madrid 1992, 343, que trata de distinguir las dos cuestiones.

[177] Cf. *Himnos* I; III (SCh 68,620.650); también *Adv. Ar.* III 9 (ib.466).

que el Espíritu recibe de los dos[178]. Ambrosio de Milán se refiere al Espíritu como «individuae copula trinitatis»[179]. Veamos uno de los textos fundamentales de Agustín:

> Por ello también el Espíritu Santo subsiste en la misma unidad e igualdad de sustancia. Pues tanto si es la unidad de ambos, o la santidad, o el amor, como si es la unidad porque es el amor, y es el amor porque es la santidad, es manifiesto que no es algo diferente de los dos aquello por lo cual uno y otro están unidos, aquello por lo cual el engendrado es amado por el que lo engendra y ama a su vez a este último; de tal manera que existen *conservando la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz* (Ef 4,3), no por participación, ni por el don de alguien que fuese superior a ellos, sino por el suyo propio... El Espíritu Santo por tanto es algo común, sea lo que sea, al Padre y al Hijo, o incluso la misma comunión consustancial y coeterna. La cual si se puede llamar de manera conveniente amistad, llámesela así, pero es más apropiado llamarla caridad. Y esta caridad también es sustancia, porque Dios es sustancia y Dios es caridad (cf. 1 Jn 4.8.16)[180].

La unidad entre el Padre y el Hijo no les viene por una cosa ajena ni por un principio exterior, sino por el don de ellos mismos; el Espíritu Santo, que tiene la misma esencia divina del Padre y del Hijo, es el amor en que los dos se unen. Parece que el Espíritu Santo, don a los hombres, *ad extra*, se convierte aquí también en don mutuo del Padre y del Hijo *ad intra*, en comunión. Agustín pasa del Espíritu Santo como «don» al amor. El

[178] Cf. p. ej. *Trin.* VIII 26 (CCL 62A,337-338); cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 278ss.

[179] *Exp. Ps. CXVIII*, 18,37 (CSEL 62,441). Cf. también id. *De Spir. Sancto*, III 3,11 (CSEL 79,154-155). Sobre los antecedentes de Agustín en Oriente, cf. L. Abramowski, *Der Geist als «Band» zwischen Vater und Sohn - ein Theologoumenon der Eusebianer*: ZNtWis 77 (1996) 126-132; según A. Atanasio habría combatido la idea. La expresión «copula Trinitatis» se encuentra también en la versión latina de Dídimo el Ciego, *De Spir. Sancto*. 47,214 (SCh 386,336).

[180] *Trin.* VI 5,7 (CCL 50,235); también V 11,12 (219), el Espíritu Santo es «ineffabilis quaedam patris et filii communio»; XV 27,50 (531): «...cum sit communio quaedam consubstantialis Patris et Filii amborum Spiritus». Muy inspirada en san Agustín es la fórmula del XI concilio de Toledo (DH 527): «quia caritas sive sanctitas amborum esse monstratur».

mayor don de Dios es el del amor, y a la vez el mayor don de Dios es el Espíritu Santo[181]. Por ello el Espíritu y el amor se han de identificar el uno con el otro. Así el amor *(caritas)* es, junto con el de don, el nombre propio del Espíritu Santo[182]. Agustín, como ya hemos visto, ha llegado a la idea del Espíritu Santo como amor a partir de la llamada analogía «psicológica» de la Trinidad. Pero también, aunque en mucha menor medida, ha tenido presente la analogía del amor interpersonal[183]. El Espíritu Santo es la caridad por la que se aman el Padre y el Hijo, porque es de los dos[184]. Al ser y demostrar la comunión de los dos, la *communitas amborum*[185], recibe como propio el nom-

[181] *Trin.* XV 19,37 (513): «El mismo Espíritu es el Dios amor (*caritas*). Además, si entre los dones de Dios ninguno es más grande que la caridad, y por otra parte no hay ningún don de Dios más grande que el Espíritu Santo, ¿qué hay más consecuente que decir que él mismo es el amor que es llamado Dios y que es de Dios? Y si el amor con el cual el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre muestra de manera inefable la comunión de los dos, ¿qué habrá más conveniente que sea llamado propiamente amor aquel Espíritu que es común a ambos?»; ib. 18,32 (508): «El amor que es de Dios y que es Dios es propiamente el Espíritu Santo mediante el cual se derrama en nuestros corazones el amor de Dios, mediante el cual toda la Trinidad habita en nosotros. Por ello el Espíritu Santo, que es Dios, es llamado muy justamente también don de Dios (cf. Hch 8,20). ¿Y cómo debe entenderse este don sino como el amor que lleva a Dios y sin el cual cualquier otro don de Dios no lleva a Dios?».

[182] Cf. *Trin.* XV 17,29 (04); 17,31 (505s): «...ipse dilectio est». También ib. VI 5,7 (236), donde las tres personas son caracterizadas como el que ama al que es de él, el que ama a aquel del que es, y el amor mismo: «unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio». La misma idea se encuentra en VIII 10,14 (291); XV 3,5; 6,10 (465;472). A partir de Agustín se desarrolla la larga tradición que ha llegado hasta nuestros días que ve en el amor el nombre propio del Espíritu Santo; así entre otros ejemplos Gregorio Magno, *Hom. in Ev.* II 30 (PL 76, 1220) «Ipse namque Spiritus sanctus amor est»; cf. Anselmo, *Proslogion* XXIII (Schmitt, I 117).

[183] Cf. *Trin.* VIII 10,14 (290-291).

[184] *Trin.* XV 17,27 (513): «Este Espíritu Santo, según la Sagrada Escritura, ni es solamente del Padre ni solamente del Hijo, sino de los dos; y por ello insinúa el amor común con el que se aman mutuamente el Padre y el Hijo». Cf. B. Studer, *Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15,17,27-27,50)*, en id. *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 311-327.

[185] Cf. *In Joh. ev.* 99,7; cf. también ib. 6, «Spiritus amborum»; 8-9 (CCL 36,587-587); ib. 20,3 (204): «El Dios uno, Padre e Hijo unidos en el amor, y un solo Espíritu del amor de ellos, para que se haga la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo».

bre de amor, porque, ya que es común a los dos, se le llama a él personalmente con el nombre que designa al Padre y al Hijo en su mutua comunión[186]. El Espíritu Santo es así una «cierta comunión consustancial del Padre y del Hijo»[187]. Y a la vez que es el amor y la comunión del Padre y del Hijo es el amor que de ellos procede (*caritas procedens*)[188].

En Ricardo de san Víctor hemos visto más claramente esta línea del amor interpersonal[189]. El Espíritu Santo, al ser el amado del Padre y del Hijo, el *condilectus*, es el amor en que los dos, Padre e Hijo, participan; realiza así la perfección del amor. Según todos los presupuestos de Ricardo es claro que el Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo, pero no es considerado directamente como el amor de los dos; es contemplado más bien como el destinatario del amor que el Hijo recibe del Padre y que, juntamente con éste, da a su vez. El punto de vista de Ricardo es por consiguiente distinto del de san Agustín, aunque es claro que el pensamiento del obispo de Hipona ha influido de manera notable en las intuiciones fundamentales del Victorino.

Para Buenaventura el Espíritu Santo es producido por modo de «liberalidad» de la concordia del Padre y del Hijo. Buenaventura sigue de algún modo la reflexión de Ricardo al indicar que al amor mutuo que se comunica es el amor más perfecto[190]. También para él Espíritu, amor y don, significan la misma realidad, aunque bajo aspectos diferentes: «Espíritu» pone de relieve la fuerza que produce el amor; «amor» indica el modo de emanación del Espíritu, como vínculo, *nexus* entre el Padre y el Hijo; el «don» es la consecuencia de lo anterior, porque el Espíritu está hecho para unirnos[191]. También aquí, como en Agustín, se pone de relieve la relación entre la teología y la eco-

[186] *Trin.* XV 19,37 (514): «Quia enim est communis ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter»; cf. ib. 17,29 (507). Hemos citado el texto de XV 19,27 más extensamente en la nota 181.

[187] *Trin.* XV 27,50 (532).

[188] *Trin.* XV 6,10 (473): «... Patrem et Filium, atque inde procedentem caritatem utrique communem, Sanctum scilicet Spiritum?»

[189] Recordemos cuanto hemos dicho en el cap. 9, en el apartado dedicado a Ricardo (pp 340-344).

[190] *Com. I Sent.* d. 10,a. 1,q.1. Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 116.

[191] Cf. *In I Sent.* d. 18, a.1, q. 3, ad 4; *Breviloquium* I 3,9: «cum proprium sit Spiritus sancti esse donum, esse nexum seu caritatem amborum...».

nomía. El Espíritu Santo, nexo de amor del Padre y del Hijo, realiza en la historia de la salvación la unión entre los cristianos.

Santo Tomás, como hemos tenido ocasión de indicar, habla de los dos nombres del Espíritu Santo: amor y don. Hemos visto ya cómo los relaciona entre sí. Procediendo en su exposición de la teología a la economía, trata primero del Espíritu como amor que como don[192]. Nos hemos referido ya a la procesión del Espíritu Santo por el modo del amor. Se trata de una procesión inmanente, de tal manera que la cosa amada está presente en el amante por una cierta impresión[193]. También santo Tomás, como ya san Agustín, se plantea el problema de cómo el amor pueda ser propio del Espíritu Santo cuando el amor es común a las tres personas. El Aquinate responde a la dificultad indicando que el nombre de amor se puede tomar «esencialmente» y «personalmente». En cuanto se toma en el sentido personal es nombre propio del Espíritu Santo, como el Verbo lo es del Hijo. Se usa el verbo amar y equivalentes (*diligere*, etc.) para expresar el modo de comportarse *(habitudo)* de aquel que procede por modo de amor respecto de su principio, y a la inversa. Por consiguiente se entiende por «amor» el amor que procede[194]. El Espíritu Santo es llamado amor en cuanto procede por esta vía. En cuanto amor el Espíritu Santo es el «nexus» del Padre y el Hijo, puesto que el Padre ama con un mismo amor al Hijo y a sí mismo, y lo mismo el Hijo. Por ello, en el Espíritu Santo en cuanto amor se encuentran el modo de comportarse del Padre respecto del Hijo y el del Hijo respecto del Padre. Según el origen, el Espíritu Santo es el tercero en la Trinidad, puesto que procede del Padre y del Hijo. Pero según este modo de comportarse *(habitudo)* al que nos hemos referido es el nexo que existe entre los dos, al proceder de ambos[195]. En

[192] Cf. *STh* I 37, «De nomine Spiritus sancti quod est amor»; en la q. 38 trata del don; antes, en la 36, ha hablado de la persona del Espíritu Santo; se preocupa sobre todo de su «procesión», de la que más adelante trataremos.

[193] Cf. *STh* I 37,1.

[194] *STh* I 37,1: «En cuanto usamos estos vocablos (amor, amar) para expresar la relación de lo que procede por el modo del amor a su principio, de tal manera que se entienda por amor el amor que procede, amor es un nombre de persona, y amar es un verbo nocional, como decir o como engendrar».

[195] Ib.: «En el Espíritu Santo, en cuanto es amor, se encuentra la relación del Padre al Hijo y al revés, como de al amante respecto del amado. Pero por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman entre sí, es preciso que el amor

la espiración del Espíritu el amor une al Padre y al Hijo en cuanto distintos[196]. En santo Tomás encontramos la idea del amor mutuo, de tradición agustiniana, pero no hace mucho uso de ella[197]. Predomina en él la imagen de la Trinidad psicológica y en la procesión por la vía del amor, a diferencia de la procesión del Hijo por la vía de la inteligencia[198].

El magisterio y la reflexión teológica contemporáneos

Sea que se acentúe la idea del amor mutuo del Padre y del Hijo, sea la de la procesión por la voluntad, la idea del Espíritu Santo como amor ha estado muy presente, y lo sigue estando, en la teología occidental. El primer aspecto es, con mucha diferencia, el que más se subraya en los últimos tiempos[199]. Se hace ver la correspondencia, ya presente en la tradición, entre el amor y la entrega mutua en la vida intradivina y el don a los hombres, el vínculo de unión entre el Padre y el Hijo y el prin-

mutuo, que es el Espíritu Santo, proceda de ambos. Pues según el origen el Espíritu Santo no es la persona intermedia en la Trinidad, sino la tercera. Pero según la relación antedicha es el nexo intermedio de los dos, que procede de ambos». Sobre el Espíritu Santo como "nexo" del Padre y del Hijo, *STh* I 39,8: «De manera semejante, si excluimos al Espíritu Santo, que es el nexo de los dos no se puede entender la unidad de la conexión entre el Padre y el Hijo. Y por ello se dice que todas las cosas están unidas a causa del Espíritu Santo, porque, supuesto el Espíritu Santo, se encuentra la razón por la que se puede decir que el Padre y el Hijo están unidos».

[196] Cf. J. M. Garrigues, *La réciprocité trinitaire de l'Esprit par rapport au Père et au Fils selon Saint Thomas*; RevTh 98 (1998) 266-281, 276.

[197] Algunas alusiones, además del texto acabado de citar en *STh* I 37,2, el Padre y el Hijo se aman en el Espíritu Santo, llamado aquí de nuevo, como en 37,1, el «amor procedente»; cf. ib. 39,8. Según ib. 36,4 el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como amor unitivo de los dos (*amor unitivus duorum*). *STh* II II 24,2, el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo. Cf. sobre la cuestión, L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 228-230. G. Emery, *La doctrine trinitaire...*, 280-293.

[198] Cf. *STh* I 27,3-4, donde la idea no aparece; tampoco en *STh* I 36,2, donde se explica por qué el Espíritu Santo procede también del Hijo (de lo contrario no se distinguirían la segunda y la tercera persona), ni en el *Comp. Theol.* 50. Cf. más datos sobre la cuestión en Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 116-120.

[199] A modo de ejemplo H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1967; Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 218ss; H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 144ss.

cipio de unión de los hombres con Dios en la Iglesia, cuerpo de Cristo. Algunas de estas ideas han sido recogidas por el reciente magisterio pontificio. Juan Pablo II las ha desarrollado especialmente en la encíclica *Dominum et Vivificantem* del 18 de mayo de 1986. Vale la pena reproducir algunos de los párrafos más significativos para el tema que nos ocupa:

> Dios, en su vida íntima, «es amor» (1 Jn 4,8.16), amor esencial común a las tres personas divinas. El Espíritu Santo es amor personal como Espíritu del Padre y del Hijo. Por esto «sondea hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2,10), como *amor-don increado*. Puede decirse que en el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don, intercambio del amor recíproco entre las personas divinas, y que por el Espíritu Santo Dios «existe» como don. El Espíritu Santo es pues la *expresión personal* de esta donación, de este ser-amor. Es persona-amor. Es persona-don...
>
> Al mismo tiempo... es amor y don (increado) del que deriva como de una fuente *(fons vivus) toda dádiva* a las criaturas (don creado)...[200].
>
> A la luz de lo que Jesús dice en el discurso del cenáculo, el Espíritu Santo es revelado de una manera nueva y más plena. Es *no sólo el don a la persona* (a la persona del Mesías), sino que *es una persona-don...*[201].
>
> En el don *hecho por el Hijo* se completan la revelación y la dádiva del amor eterno: *el Espíritu Santo*, que en la inescrutable profundidad de la divinidad es una persona-don, por obra del Hijo, es decir, mediante el misterio pascual, es dado de un modo nuevo a los apóstoles y a la Iglesia y, por medio de ellos, a la humanidad y al mundo entero[202].

Se pone de relieve con claridad en estos pasajes que la condición de persona-amor, persona-don que caracteriza al Espíritu Santo en el seno de la misma vida divina es la que posibilita y determina las características del don del mismo a los hombres. Del amor mutuo entre el Padre y el Hijo se pasa a la donación del amor que abraza a todos los hombres. Es claro que en el orden del conocimiento y de la revelación, sólo partiendo

[200] *Dominum et Vivificantem*, 10.
[201] Ib. 22.
[202] Ib. 23.

del don dado a la Iglesia y a la humanidad en Pentecostés se puede llegar a considerar la riqueza del amor que une al Padre y al Hijo.

Con los nombres personales de amor y don se ponen de relieve dos características inseparables de la persona del Espíritu Santo: por una parte en él se expresa la vida divina en su mayor intimidad, el amor que constituye la vida divina; es en este sentido el núcleo más profundo de la vida trinitaria. Por otra parte constituye la máxima expresión de la comunicación divina hacia la criatura, el don del Padre y del Hijo capaz de introducir al hombre en esta intimidad divina que el mismo Espíritu expresa. Los dos aspectos no se contradicen entre sí. La comunicación hacia dentro es la condición de posibilidad del «desbordamiento», del «éxtasis» de Dios que sale fuera de sí[203]. El Espíritu que en el seno de la Trinidad lleva a la plenitud el Dios amor, consuma a la vez la obra salvadora, que llevada a cabo por Cristo de una vez para siempre por la iniciativa del Padre, es realizada constantemente en los hombres, hasta el momento final de la historia, por el Espíritu Santo[204]. El Espíritu Santo cierra y redondea así el círculo del ser de Dios como amor, una palabra en la que se puede reasumir todo lo que constituye la vida divina[205].

Por todo ello no es de extrañar que en la teología reciente se subraye de diferentes maneras este especial modo del Espíritu Santo de manifestar, en cuanto amor recíproco del Padre y del

[203] Cf. W. Kasper, *Der Gott...* 278: «El Espíritu Santo expresa la esencia más íntima de Dios, el amor que se da a sí mismo, de modo tal que lo más íntimo sea a la vez lo más externo, es decir, la posibilidad y la realidad del ser de Dios fuera de sí. El Espíritu es igualmente el éxtasis de Dios. Es Dios en el puro desbordamiento, Dios en la sobreabundancia de amor y de gracia». B.J. Hilberath, *Pneumatologia*, Brescia 1996, 205: «El Espíritu Santo es el acontecimiento del encuentro amoroso, el espacio en el que el Padre y el Hijo se superan y los une en el amor hasta constituir una unidad. En este sentido, espíritu y amor, las características de la vida divina, son al mismo tiempo los signos específicos del Espíritu Santo».

[204] Juan Pablo II, *Dominum et Vivificantem*, 24: «Esta redención... es *realizada constantemente* en los corazones y en las conciencias humanas – en la historia del mundo – por el Espíritu Santo, que es el "otro Paráclito"».

[205] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik III*, 146-148; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 211, en el Espíritu Santo se hace personalmente palpable la plenitud de la vida divina.

Hijo, el ser mismo de Dios. Así por ejemplo se señala que en el Espíritu Santo se encuentra como «hipostatizado» aquello que llamamos la esencia, la naturaleza divina[206]. «El Espíritu es eternamente él mismo al comprender su "yo" como el "nosotros" del Padre y el Hijo, y al ser "expropiado" en su *proprissimum*»[207]. ¿Significa esto que el Espíritu es sólo la unión y el amor del Padre y del Hijo, de tal manera que su propiedad personal desaparezca simplemente en las de los otros dos? El Espíritu Santo sella la unión del Padre y del Hijo en cuanto es distinto de ellos, en cuanto el amor de los dos produce el «fruto» de la tercera persona; así se convierte en la expresión del amor mismo. En la economía de la salvación, la plena efusión del Espíritu Santo sobre los hombres es también el «fruto» de la ida de Jesús al Padre y de su plena comunión con él también en su humanidad. El amor y la unión de los dos sólo se realiza en un tercero. Además del amor mismo entre el amante y el amado (Agustín), el Espíritu Santo sella el amor del Padre y del Hijo en cuanto los dos aman en comunión a un tercero, el *condilectus* (Ricardo de San Víctor)[208]. También san Agustín ya hablaba del Espíritu que muestra la comunión del Padre y el Hijo y a la vez es el amor que procede[209]. Y también santo Tomás,

[206] Cf. F.X. Durrwell, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1988, 146: «Todo lo que el lenguaje teológico llama esencia divina, naturaleza divina, se encuentra hipostatizado en él»; cf. también ib. 148-149.

[207] Cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática. 2. El hombre en Dios*, 235. Ya nos hemos referido repetidas veces a la conocida tesis de H. Mühlen acerca del Espíritu Santo como el «nosotros» del Padre y el Hijo. Cf. la p.

[208] Sobre el Espíritu Santo como y fruto y expresión del amor del Padre y el Hijo, cf. entre otros, G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 210: «En esto se muestra un doble carácter del Espíritu Santo. El es (1) resumen *(Inbegriff)* del amor mutuo y la unión del Padre y el Hijo, *y* él es (2) fruto objetivo del amor y con ello, en el sentido de Ricardo de San Víctor, con el «tercero», es el garante de su amor. Este doble carácter no significa sin embargo ninguna dualidad»; cf. también ib. 156; M. Kehl, *Kirche-Sakrament des Geistes*, en W. Kasper (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie heute*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 155-180, 159: el Espíritu Santo es a la vez el presupuesto y el fruto de la comunión del Padre y el Hijo; cf. H.U. von Balthasar, *Theologik* II, 130; A. González, *Trinidad y Liberación*, San Salvador 1994, 202; J. Galot, *L'origine éternelle de l'Esprit Saint*: Greg 78 (1997) 501-522, esp. 517. Cf. el cap. anterior, pp.

[209] *Trin.* XV 19,37 (513): «...communionem demonstrat amborum». Cf. VI 6,10 (cf. las nn. 181 y 186).

como ya sabemos, dice que el Padre y el Hijo se aman en el amor que de ellos procede[210]. La relación del Padre y el Hijo, que de algún modo puede aparecer como «previa» a la espiración del Espíritu, no alcanza su realización y su plenitud sin este último, no puede existir sin él. Sólo en la relación con el Espíritu Santo el Padre y el Hijo son realmente "personas", están unidos entre sí en su amor paterno y filial. La relación Padre-Hijo no se entiende si no es en este amor común que tiene en el Espíritu a la vez su expresión y su fruto. Las tres personas son igualmente importantes y decisivas para la vida divina, cada una se constituye por las relaciones a las otras dos, y como ya hemos señalado, las «procesiones», o el orden *(táxis)* intratrinitario no implican de ninguna manera "superioridad" de unas personas sobre las otras[211]. Ninguna de ellas es ni puede ser sin las otras dos. Si decíamos que el Padre, único principio sin principio, no es sin el Hijo, la misma lógica ha de llevarnos a afirmar que el Padre y el Hijo, anteriores según la *táxis*, no pueden existir sin el fruto del amor de los dos, el Espíritu Santo.

El desbordamiento del don hacia fuera, la unión del Padre y el Hijo en la intimidad de la vida divina, han sido subrayados de manera diversa en las tradiciones teológicas de Oriente y de Occidente[212]. Pero no hay que considerar las dos visiones como incompatibles o alternativas. La tradición ofrece sin duda base para las dos, y pueden por tanto considerarse complementarias. No hay que pensar que las analogías a partir de las realidades creadas, del hombre en concreto, utilizadas en Occidente,

[210] *STh* I 37,2, cf. 37,1. Idea recogida por León XIII, *Divinum illud* (DH 3330): «qui a mutuo Patris Filiique amore procedens...». El Espíritu Santo no es solamente el amor del Padre y del Hijo sino el que procede del amor de ambos.

[211] Ambrosio de Milán, *Myst.* 6,28 (Opera 17,150): «No has dicho: "Creo en el mayor, el menor y el último"».

[212] H.U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 141: «La visión oriental contempla un último autodesbordamiento del Padre mediante el Hijo en la amplitud y libertad del Espíritu que todo lo abarca; la visión occidental contempla en el volverse en respuesta del Hijo al Padre (que es una sola cosa con el saber divino del Hijo de que viene completamente del Padre y a él le ha de agradecer todo) la procesión del Espíritu como el encuentro fructuoso del amor que regala y que recibe, que produce este amor –absolutamente como Espíritu del amor– en el común aliento que va más allá de sí mismo»; cf. la continuación del texto, pp. 141-142.

tengan como finalidad la «explicación» del misterio divino. Dios se nos muestra como más grande e incomprensible cuanto más se acerca a nosotros y nos da a conocer los misterios de su amor. La afirmación y la negación se deberán combinar siempre en nuestra aproximación creyente al misterio de Dios uno y trino. La revelación no significa el que el misterio deje de serlo. Esto vale de manera especial cuando se trata del Espíritu Santo, por el cierto «anonimato» que lo caracteriza[213].

La posición del Espíritu Santo en el centro del misterio divino se muestra, paradójicamente, en la falta de exclusividad de los nombres que le aplicamos. El mismo nombre de Espíritu Santo, notaban ya los Padres, convendría igualmente al Padre y al Hijo, ya que ambos son «espíritu» y son «santos»[214]. Lo mismo se ha puesto de relieve en la reflexión teológica de nuestros tiempos:

> Este nombre de la tercera persona... no expresa algo específico, sino que nombra lo que es común en Dios. Pero ahí precisamente resuena lo que es "propio" de la tercera persona: es lo que es común. Es la unidad del Padre y del Hijo, la unidad en persona. El Padre y el Hijo son una sola cosa el uno con el otro en la medida en que van más allá de ellos mismos; en el tercero, en la fecundidad de la donación, son uno[215].

El amor es la característica más relevante de Dios según 1 Jn 4,8.16. El Hijo ha sido también dado por el Padre y se ha dado a sí mismo. Al tener como propios los nombres que no le convienen exclusivamente, amor, don, el Espíritu Santo manifiesta el profundo misterio del ser divino, precisamente al hacer

[213] Así J.M. Garrigues, *El Espíritu que dice Padre*, Salamanca 1985, 63, el tropos de la tercera persona es el «anonimato»; S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 336ss, hablaba del Espíritu Santo como la hipóstasis desconocida.

[214] Cf. Hilario de Poitiers, *Trin.* II 30 (CCL 62,65); Dídimo el Ciego, *De Sp. sanc.* 54,237 (SCh 386,356s); Basilio de Cesarea, *De Sp. sanc.* 19,48 (SCh 17bis,416); Ambrosio de Milán, *De Sp. sanc.* I 9,105-106; III 16,109 (CSEL 79,61;196); y sobre todo Agustín, *Trin* V 11,12 (CCL 50,219); *De Civ. Dei* XI 24 (CCL 47,333), el Espíritu Santo es la santidad sustancial del Padre y del Hijo; Tomás de Aquino, *STh* I 36,1, ad 1, entre otros muchos.

[215] J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 1976,89; cf. también ib. 28, 90-91.

posible que los hombres entremos en el diálogo y en la comunión con Dios[216].

3. *La procesión del Espíritu Santo*

Hemos tratado de desarrollar las líneas fundamentales de la teología del Espíritu Santo sin centrarla de manera exclusiva en la cuestión de la procesión del mismo, aunque hemos tenido que hacer frecuentes referencias a ella dada la proximidad de este tema con los que acabamos de desarrollar. Abordamos ahora directamente este problema. Se trata de un punto doctrinal no completamente clarificado todavía en las relaciones entre Oriente y Occidente, a pesar de que se ha dado algún acercamiento. En concreto se han producido en los últimos años algunas declaraciones por parte católica, que cabe esperar puedan ayudar a un entendimiento[217]. Pero antes de hablar directamente del problema controvertido del *Filioque* debemos tratar de las diferentes aproximaciones que se han dado en la historia a este

[216] Cf. Agustín, *Trin.* VI 5,7 (235), que pone en relación a Dios como amor con el Espíritu amor del Padre y del Hijo; H.U. von Balthasar, *Theologik III. Der Geist der Wahrheit*, 148: «Así la "punta más exterior" de la esencia divina a la vez idéntica con el "centro más interior", y cuando el Espíritu será regalado como don a la criatura, en este don está toda la esencia de la divinidad, y con ello la "divinización" de la criatura»; también ib. 214, el don del Espíritu a la criatura no anula nuestro ser creatural, y por tanto no elimina el diálogo del hombre con Dios.

[217] Juan Pablo II, en su homilía en la basílica de San Pedro en la solemnidad de San Pedro y San Pablo, el 29 de junio de 1995, en presencia del Patriarca ecuménico de Constantinopla expresó el deseo de que se explique «la dottrina tradizionale del *Filioque* presente nella versione liturgica del Credo latino, così che sia mesa in luce la piena armonia con ciò che il Concilio ecumenico di Costantinopoli, nel 381, confessa nel suo simbolo: il Padre come sorgente di tutta la Trinità, sola origine del Figlio e dello Spirito Santo» (cf. «L'Osservatore Romano», 30 junio-1 julio 1995). La aclaración pedida por el Papa tuvo lugar en una Declaración del Pontifico consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, publicada en «L'Osservatore Romano» del 13 de septiembre de 1995. Texto en castellano, *Las tradiciones griega y latina referentes a la procesión del Espíritu Santo:* Diálogo Ecuménico 33 (1998)139-150. Los datos que a continuación damos sobre la historia del problema se pueden completar con A. Paatford, *Le Filioque dans la conscience de l'Église avant Ephèse*: RevTh 97 (1997) 318-334.

problema antes de que se convirtiera en una cuestión explícitamente controvertida entre las Iglesias de Oriente y Occidente.

Es evidente que no podemos pensar que en los primeros tiempos de la Iglesia se haya planteado este problema en los términos en que después se ha propuesto. Precisamente por ello el recuerdo de algunos datos neotestamentarios y de la antigua tradición pueden ayudarnos a aproximarnos a la cuestión con más amplias perspectivas. Cuanto aquí digamos nos servirá también para completar cuanto venimos exponiendo sobre la persona del Espíritu Santo.

La procesión del Espíritu en Oriente y Occidente

Ante todo es inevitable una referencia a Jn 15,26, texto al que toda la tradición ha acudido: el Espíritu Santo procede del Padre, παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται; pero Jesús también participa en su misión (ib.; cf. 16,7; también 14,16.26), y el Espíritu recibe de él, de lo que es suyo (Jn 16,14s). En 1 Cor 2,13, se habla de τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ. No repetimos lo que ya conocemos sobre el envío del Espíritu por parte de Jesús resucitado ni sobre el hecho de que según el Nuevo Testamento el Espíritu es no sólo *de Dios*, sino también *del Hijo* o *de Cristo* (cf. Rom 8,9).

También hemos tenido ya ocasión de estudiar algunos elementos de la antigua tradición. En todos los casos en que el problema se ha planteado expresamente, se considera que el Espíritu viene del Padre, y ésta es en último término la garantía de su divinidad; pero a partir del hecho también incontrovertido de la donación del Espíritu por parte del Hijo, se pasa ya desde los primeros tiempos a contemplar una cierta función de la segunda persona en su misma procesión intradivina.

Según Orígenes el Espíritu, aun siendo claramente divino y por tanto esencialmente diverso de las criaturas, es el primero de los seres que vienen a la existencia por la acción del Padre mediante el Hijo, según la interpretación universal que el Alejandrino hace de Jn 1,3. La materia de los carismas que procede del Padre es otorgada por el ministerio del Hijo[218].

[218] Cf. la n. 117 del cap. 6.

Tertuliano ha usado la fórmula «del Padre mediante el Hijo (*a Patre per Filium*)»[219], pero no es del todo seguro que no se refiera a la donación del Espíritu Santo *ad extra*. El Espíritu es el tercero «de Dios y del Hijo «*a Deo et (ex) Filio*)»[220]. Tertuliano hace esta afirmación en el contexto de las comparaciones trinitarias que ya conocemos, que muestran un esquema lineal: fuente, río, canal; raíz, tronco, rama... Señala también que el Espíritu Santo toma de lo de Jesús (cf. Jn 16,14), como Jesús toma de lo del Padre[221].

Atanasio parece aplicar un esquema lineal parecido: el Padre es luz, el Hijo resplandor, el Espíritu Santo nos ilumina; el Padre es fuente, el Hijo río, bebemos del Espíritu Santo[222]. La preocupación de Atanasio en este contexto es hacer ver cómo la participación inmediata en la vida divina acontece en el Espíritu Santo. Otros textos que hacen referencia a la vida interna de Dios son más vagos: todo lo que tiene el Espíritu lo tiene del Logos, παρὰ τοῦ λόγου[223]; pero también cita en otra ocasión Jn 15,26, el Espíritu Santo procede del Padre, aunque es enviado y dado por el Verbo, παρὰ τοῦ λόγου[224]. Se usa en los dos casos la misma expresión. El Espíritu Santo es *propio* del Padre y lo es también del Hijo[225]. Conocemos el paralelismo de las relaciones Padre-Hijo / Hijo-Espíritu que establece Atanasio[226]. Parece que

[219] *Adv. Prax.* 4,1 (Scarpat,150).
[220] Ib. 8,7 (160).
[221] Ib. 25,1 (218): «*De meo sumet* (Jn 16,14), inquit, sicut ipse de Patre. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero».
[222] Cf. *Serap.* I 19 (PG 26,573). Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975, 494-500; L.F. Ladaria, «*Spiritus Dei et Christi*» *Hilario de Poitiers y Atanasio de Alejandría,* en E. Estévez-F. Millán (eds.), *Soli Deo gloria,* Madrid 2006, 261-278.
[223] *C. Arian.* III 24 (PG 26,376).
[224] *Serap.* I 20 (580); cf. III 5 (632), las cosas reciben del Espíritu, *parà tou lógou* la fuerza para ser.
[225] Cf. *Serap.* I 27 (593); I 32 (605); IV 4 (641); *C. Arianos* II 2.4.22 (PG 26, 149; 152; 153; 192).
[226] *Serap.* I 25 (588s); ciertos indicios de la relación intratrinitaria Hijo-Espíritu en Atanasio han sido recogidos por Congar, *El Espíritu Santo,* 469. Dídimo el Ciego, *De Sp. sanc.* 34,153 (286): el Espíritu Santo es «ex Patre et ex me (Jesús)», pero no disponemos del original griego. Notemos que este texto es recogido en *Las tradiciones griega y latina...*, nota 4, junto con Epifanio de Salamina, *Anchoratus* VIII (PG 43,29), que también usa la misma preposición ἐκ en referencia al Padre y al Hijo.

sólo se habla con claridad de una intervención del Hijo en la donación del Espíritu a los hombres. Para su procesión eterna Atanasio se mantiene sin hacer especial problema en la línea de Jn 15,26[227]. En todo caso es evidente que no podemos buscar una respuesta a un problema que en su tiempo no estaba planteado.

Tampoco son del todo claras las indicaciones de Basilio. Se encuentran en él las ideas de Atanasio sobre la proximidad o la inmediatez del Espíritu en nosotros, que nos hace partícipes de la vida divina[228]. La relación entre Jesús y el Espíritu se expresa sobre todo en el texto siguiente: «Se llama Espíritu de Cristo porque está íntimamente unido a él por naturaleza... como Paráclito manifiesta la bondad del Paráclito que lo ha enviado y en su propia dignidad pone de relieve la dignidad de aquel de quien ha salido»[229]. Si en un primer momento el pasaje se refiere claramente a la misión salvífica, el significado del «salir» no es tan evidente; pero la intervención del Hijo podría limitarse a la economía. En otra ocasión Basilio parece más explícito: «todo el poder del Padre se ha puesto en movimiento para la generación del Hijo, y a su vez todo el del Unigénito para la hipóstasis del Espíritu Santo»[230]. La acción del Hijo no parece limitada a la economía, pero es difícil precisar mucho más.

Sabemos ya que debemos a Gregorio Nacianceno el término técnico de la «procesión» aplicado al Espíritu, pero la persona de quien procede es el Padre. La «procesión» permite determinar la propiedad del Espíritu en relación con las otras personas divinas; el Espíritu Santo no es ingenerado, ni tampoco engendrado[231]. Del Padre provienen las otras dos personas, no para estar confundidas, sino unidas[232].

Gregorio de Nisa tiene textos en los que se insinúa la intervención del Hijo en la procesión del Espíritu Santo, que tiene en el Padre su principio. Una y la misma es la persona, la del

[227] Éste es el resultado de los análisis de X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie,* Paris 2006,150.

[228] *De Sp. sancto*, 26,63-64 (SCh 17bis,472-476).

[229] Ib. 18,46 (410); 18,45 (408), el Espíritu Santo se une al Padre a través del Hijo.

[230] *Contra Eunomium,* II 32 (SCh 305,134).

[231] *Or.* 31, 8 (SCh 250,290); ib. 31,9 (292), al Espíritu Santo no le falta nada, pero hay diferencia respecto del Hijo en la relación.

[232] *Or.* 42,15 (SCh 384,82).

Padre, que engendra al Hijo y de la que procede también el Espíritu[233]; parece por tanto que la generación del Hijo y la procesión del Espíritu se ponen en relación. Gregorio usa también la metáfora de la lámpara que enciende una segunda, y por medio de ésta, una tercera[234]. En otros pasajes se usan los conocidos textos del evangelio de Juan: el Espíritu Santo viene del Padre y recibe del Hijo (cf. Jn 16,26; también Rom 8,9), sin que el problema de la relación interna quede excluido:

> En lo que es causado vemos una nueva distinción entre lo que es inmediatamente del primero y lo que viene por la mediación de lo que viene inmediatamente del primero... La posición intermedia del Hijo reserva para él la propiedad de ser unigénito, y el Espíritu no está privado de su relación natural con el Padre[235].

Se podría decir que Gregorio habla en general de una procesión del Espíritu *a Patre per Filium*, aunque sin exactas precisiones. El orden *(táxis)* de las personas no implica que haya entre ellas una sucesión cronológica[236]. El Espíritu procede del Padre, la intervención del Hijo ciertamente no se excluye, pero permanece en cierto ámbito de indeterminación. Lo que preocupa sobre todo a Gregorio es la divinidad del Espíritu, asegurada por la relación con el Padre, no tanto el problema estricto de su «procesión», que en esos tiempos no es todavía objeto de discusión.

[233] Cf. *Ad Graecos ex comun. notionibus* (Jaeger III 1,25). Cf. B. Pottier, *Les Capadociens et le renouveau de la pneumatologie en contexte oecuménique,* en E. Durand-V. Holzer, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle,* Paris 2008, 75-96.

[234] Cf. *Adv. Mac. De sp. sancto* (Jaeger III 1,93); cf. ya la n. 80 del c. 8.

[235] *Quod non sunt tres dii* (Jaeger III 1,56).

[236] *Contra Eun.* I 81 (Jaeger I 689): «Como el Hijo está unido al Padre y recibe su origen de él, sin ser posterior a él... así también el Espíritu Santo lo recibe a la vez del Hijo, pues éste es considerado como anterior a la hipóstasis del Espíritu Santo solamente en relación a la causalidad, sin que en esta vida eterna haya lugar para intervalos temporales»; cf. Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria* (intr., trad..., C. Moreschini), Milano 1994, 189s. Más información sobre el problema de la procesión del Espíritu en los Capadocios en B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems,* Göttingen 2001, 75-96.

En Cirilo de Alejandría encontramos algunos pasajes en los que aparece la idea del Espíritu como *propio* del Hijo[237], que es de él y de él recibe. Algunas de estas afirmaciones se deben a la oposición a Nestorio. Hacía falta subrayar que el Espíritu Santo era propio de Jesús, también en cuanto encarnado, para subrayar la unidad de la persona que no parecía clara en Nestorio[238]. De la economía parece que se pasa a la trinidad inmanente: el Espíritu es de la esencia del Hijo[239], es del Padre y del Hijo, propio del Hijo[240]; es incluso «de él»[241], pero sólo respecto del Padre se usa el término ἐκπόρευσις, que indica la relación al principio sin principio; pero en cambio el verbo προιέναι, y otros semejantes, más vagos, expresan también la relación respecto del Hijo[242]. Cirilo fue atacado por Teodoreto de Ciro, que le acusa de decir que el Espíritu tiene su existencia del Hijo o por el Hijo, mientras que Jesús dice que procede del Padre. Pero Cirilo no ha cambiado de parecer, y aun después de haber sido combatido sigue diciendo «de ambos». Evidentemente no se trata de la teología que en seguida veremos elaborada por Agustín, sino de hacer ver que el Espíritu Santo está unido a la esencia divina y es Dios como el Padre y el Hijo. No es criatura porque es propio del Hijo. Parece afirmarse una relación con el Hijo en la procesión del Espíritu, pero con una cierta vaguedad. Todo viene del Padre por medio del Hijo[243]. La fuente última de la que el Espíritu proviene es el Padre. Máximo Confesor señala

[237] Cf. *In Joh. ev.* XI 10 (PG 74,541). Ib., el Espíritu procede (πρόεισι) mediante el Verbo.

[238] *Adv. Nest.* IV 1 (PG 76,173); cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 479ss., también para lo que sigue; M.O. Boulnois, *«Du Père, par le Fils, dans l'Esprit»: une approche du paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*: RCICommunio (francés) 24,5-6 (1999) 103-118, esp. 111-113; la presencia del Hijo en la procesión del Espíritu es más clara en Cirilo que en otros griegos.

[239] Cf. *Thesaurus* (PG 75, 585; 608): el Espíritu es de la *ousía* del Hijo, realiza la plenitud de la santa Tríada.

[240] *In Ioel.* 35 (PG 71,377).

[241] Cf. *De S. Trin. Dial.* 7 (PG 75, 1093): ἐξ αὐτοῦ .

[242] Así p. ej. *In Joh. ev.* II 1 (PG 73,212); *Thesaurus* (PG 75, 585; 608;612); *Adv. Nest.* IV 1 (PG 76, 173).

[243] Cf. *In Joh. ev.* IX 1 (PG 74,281).

que el Espíritu Santo, por su naturaleza, tiene su origen del Padre por medio del Hijo engendrado[244].

Debemos ver también alguna formulación de Juan Damasceno (+749), antes de pasar a los autores occidentales. El Damasceno quiere ante todo quiere subrayar la unidad divina, de la que se pasa a la «monarquía» de Dios Padre. Él es el Padre del Hijo unigénito y *proboleus* del Espíritu Santo. Éste no viene por generación, sino que tiene otro modo de venir al ser o de subsistir, otro τρόπος τῆς ὑπάρξεως. El Espíritu viene sólo del Padre, sólo él puede ser llamado «causa», de modo que el Hijo no es causa del Espíritu, pero es el Espíritu del Hijo, no porque salga de él, sino porque viene por él (δι'αὐτοῦ) del Padre. El Padre produce por el Verbo el Espíritu que lo manifiesta. Es llamado Espíritu del Hijo «no como [procediendo] de él, sino procediendo del Padre por él»[245]. También el Espíritu reposa en el Verbo y lo acompaña, participa de su actividad haciéndolo manifiesto. Es la imagen del Verbo. Ciertamente no podemos decir que Juan Damasceno enseñe la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo. Pero la procesión del Espíritu está de algún modo referida a la generación del Hijo. No podemos determinar exactamente la diferencia que existe entre una y otra: «Por la fe recibimos que hay una diferenciación entre la generación y la *ekpóreusis* u origen del Espíritu Santo. La fe no nos dice en qué consiste esta diferencia»[246]. Juan Damasceno ve la procesión inmanente y el don del Espíritu en una íntima relación.

En conjunto, la fórmula *a Patre per Filium*, del Padre mediante el Hijo, sin querer dar a la segunda parte de la frase una significación especialmente precisa, puede considerarse una línea presente en la teología de los padres griegos. Con ello no se quiere decir que sea general. Tenemos que subrayar sobre

[244] Cf. *Quaestiones ad Thalassium*, 63 (PG 90, 672). Sobre la doctrina de Máximo, cf. J.C. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998, 56-64.

[245] *De fide orthod.* I 12 (PG 94, 849); cf. I 8 (832s), el Espíritu no viene del (ἐκ) Hijo, pero es llamado Espíritu del Hijo. Una fórmula semejante en *Dialogus contra Manichaeos*, 5 (PG 94,1512): «procedente del (ἐξ) Padre mediante (διά) su Logos». Cf. J. Grégoire, *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*: Revue d'Histoire Ecclésiastique 64 (1969) 713-755.

[246] *De fide orthod.*. I 8 (824); cf. Y. Congar, o.c., 484.

todo que la *ekpóreusis* propiamente dicha se afirma exclusivamente del Padre, ya que sólo él es la causa y la fuente última de la Trinidad[247]. Una intervención del Hijo no se excluye, más aún, es afirmada por muchos, pero en términos más bien imprecisos. Por otra parte nunca se insistirá bastante en la dificultad de encontrar respuestas a preguntas que no han sido formuladas.

La teología occidental ha seguido otros caminos, sobre todo a partir de san Agustín. Pero antes tenemos que notar que la fórmula *a Patre per Filium*, que veíamos en Tertuliano, ha sido recogida por Hilario como algo adquirido, aunque dado el escaso desarrollo de su pneumatología «inmanente» no podemos ver exactamente el sentido que le daba; tal vez hay en él influencias de la línea origeniana que ya nos es conocida[248]. Ambrosio ha sido probablemente el primero en afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo[249], aunque, dado el contexto, es difícil precisar hasta qué punto se refiere a la procesión intratrinitaria o si más bien trata de la donación del Espíritu a los hombres.

La corriente de pensamiento que arranca de Agustín, con los antecedentes que hemos señalado, y que ve al Espíritu como don del Padre y del Hijo y a la vez amor mutuo y fruto de este recíproco amor, lleva a la teología occidental, empezando por Agustín mismo, a afirmar la procesión a partir de las dos primeras personas. El Padre y el Hijo constituyen un solo principio del Espíritu Santo, que procede así de los dos[250]; es el don

[247] Cf.A. Patfoort, *Emplois bibliques et patristiques du verbe ἐκπορευόμεναι*: RevTh102 (2002) 63-72.

[248] Cf. *Trin.* XII 55-57 (CCL 62A,625-627); no parece que algunos de estos textos se puedan reducir a la economía de la salvación, pero es difícil una claridad total; Hilario llega a afirmar también que el Padre y el Hijo son *auctores* del Espíritu Santo, ib. II 29 (64), aunque es difícil, dado el contexto, que la expresión vaya más allá de la donación en la economía. Cf. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 302ss. Hilario también ve un paralelismo entre el «proceder» del Padre y «recibir» del Hijo, según Jn 16,14.15. (*Trin*, 8, 20; CCL 62,331s). El Espíritu no es engendrado, pero tampoco es creado.

[249] *De Sp. sanc.* I 11,120 (CSEL 79,67): «Spiritus quoque sanctus, cum procedit a patre et a filio, non separatur». En el mismo contexto se añade que el Espíritu expresa la unidad de la divinidad: «divinitatis exprimit unitatem».

[250] Cf. *Contra Maxim.* II 14,1 (PL 42, 769).

del Padre y del Hijo y en cuanto amor de los dos es el amor procedente[251]. Pero Agustín ha tenido buen cuidado de señalar que, aunque el Espíritu Santo proceda de los dos, viene *principaliter* del Padre, porque, si procede también del Hijo, es porque el Padre le ha dado al Hijo esta posibilidad. Todo lo que el Hijo es y tiene, y por tanto también el que de él proceda el Espíritu Santo, le ha sido dado por el Padre en la generación[252]. Dado que el Espíritu es a la vez del Padre y del Hijo ha de proceder de los dos[253].

Del hecho que el Espíritu Santo sea considerado amor y don del Padre y del Hijo, se ha de concluir que también procede de la segunda persona, aunque el Padre, del cual el Hijo en su generación lo recibe todo, continúa siendo la fuente única de la Trinidad. También de el ha recibido el Hijo ser principio del Espíritu Santo. Debemos notar el marcado carácter antiarriano del *Filioque:* si el Hijo es asociado al Padre en la espiración del Espíritu Santo, queda más fuertemente puesta de relieve la plena comunión de esencia de los dos, la consustancialidad del Hijo con el Padre. El Occidente medieval seguirá con estos esquemas, después de que, como en seguida veremos, el *Filioque* ha sido afirmado en numerosos sínodos y concilios regionales. Para san Anselmo de Canterbury la unidad y la consustancialidad del Padre y del Hijo comporta necesariamente que el Espíritu Santo proceda a la vez de los dos[254]. Anselmo ha dedicado

[251] Cf. las nn. 180-188.

[252] *Trin.* XV 17,29 (CCL 50,503s): «No sin motivo en esta Trinidad se llama Verbo de Dios solamente al Hijo, y don de Dios solamente al Espíritu Santo y solo a Dios Padre aquel de quien procede primariamente (*principaliter*) el Espíritu Santo. He añadido "primariamente" porque se dice que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Pero también esto se lo ha dado el Padre, no después de haber existido sin tenerlo todavía, ya que todo lo que el Padre ha dado al Verbo unigénito se lo ha dado engendrándolo. Lo engendró de tal manera que también procediera de él el don común, y el Espíritu Santo fuera el Espíritu de los dos» ; XV 26,47 (529): «El Hijo ha nacido del Padre y el Espíritu Santo es primariamente (*principaliter*) del Padre, y por el don que el Padre da al Hijo sin intervalo de tiempo, procede en comunión (*communiter*) de los dos»; cf. *Contra Maximinum* II 17,4 (PL 42,784), el Padre y el Hijo tienen dos modos diversos de ser "principio"; cf. también *In Joh. ev.*, 99,8 (CCL 36,587).

[253] Cf. *Trin.* IV 30,29 (CCL 50,199); XV 26,45 (524).

[254] Cf. Anselmo de Canterbury, *Monologion* 54 (Schmitt I,66), el Padre y el Hijo hacen salir un bien tan grande de su esencia que no tolera la pluralidad.

una importante obra, *De processione Spiritus sancti* a este problema; en ella defiende con vigor la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Si el Hijo es Dios como el Padre, de él ha de proceder también el Espíritu Santo. A causa de la unidad esencial del Padre y del Hijo si el Espíritu Santo procede del primero ha de proceder también del segundo[255]. El Espíritu Santo para Anselmo proviene de aquello por lo que el Padre y el Hijo son una sola cosa, no de aquello por lo que el Padre y el Hijo son dos en su relación mutua; por ello procede de la divina esencia en la que son una sola cosa[256]. También el *principaliter* agustiniano es recogido por Anselmo, pero insiste en que esto no quiere decir el Espíritu sea más del Padre que del Hijo, sino sólo que el Hijo tiene del Padre el que de él venga el Espíritu Santo[257].

También Ricardo de san Víctor arguye a favor de la procesión del Espíritu del Padre y del Hijo a partir del hecho de la comunión del poder de todas las divinas personas[258]. La procesión del Espíritu Santo se hace por la comunión del amor (el Espíritu es el *condilectus*), como en la del Hijo entra la comunión del honor.

San Buenaventura relaciona la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo con el hecho de que procede como don, como amor y como nexo; como don ha de proceder de quien lo da; como amor ha de proceder también del Hijo que también ama; como nexo perfectísimo ha de proceder de los dos extremos[259]. Por el hecho de que procede de la misma fuerza y el

[255] Cf. *De processione...* I (Schmitt II,183); II (190) III (191); VII (199). Si todo lo que hace el Padre lo hace igualmente el Hijo (cf, Jn 5,19), también de éste ha de proceder el Espíritu como procede del Padre; cf. ib. IX (203). Sólo si el Espíritu procede del Hijo se puede decir que es de él, cf. ib. I (183); IV (193).

[256] Cf. *De processione...* IX. XIV (204-205; 212), entre otros lugares. Cf. P. Gilbert, *La confession de foi das le De processione Spiritus sancti de saint Anselme*, en AA.VV. *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta, Roma* 1990, 229-262; S. Bonanni, *Il "Filioque" tra dialettica e dialogo. Anselmo e Abelardo: posizioni a confronto*: Lat 64 (1998) 49-79. B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Teologie...*, 171-182; P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin-New York, 2002, 435-495.

[257] *Cf. De processione...* XIV (213).

[258] Cf. *Trin.* V 8 (SCh 63,318ss).

[259] Cf. *In I Sent*, d.11, q.1, contra, 1-5; se añade todavía si no procediera del Hijo no habría relación y por consiguiente distinción entre ellos; además el Hijo no sería perfecta imagen si el Padre no le comunicara esta perfección.

amor de los dos procede de un solo principio. Pero también en la procesión del Espíritu pertenece al Padre la *principalitas*[260].

Santo Tomás señala la relación que hay entre el nombre del Espíritu Santo y el modo de su procesión. Como Agustín y los autores que le han precedido, nota que el nombre propio del Espíritu Santo es de suyo común; ello se debe a que procede por la vía del amor. La conveniencia del nombre viene por tanto en primer lugar de que es el Espíritu de los dos, del Padre y del Hijo. El nombre es también conveniente porque el amor, como el espíritu, es impulso, moción; esto es también propio del Espíritu Santo. Por ello a la persona que procede por el amor le conviene este nombre de «espíritu». También le conviene el adjetivo «santo»; la santidad se atribuye a aquellas cosas que son ordenadas hacia Dios. Si esta persona procede por el modo del amor, por el que Dios es amado, «de modo conveniente es llamado Espíritu Santo»[261].

Pero, como ya hemos señalado, el amor del Padre y del Hijo juega en santo Tomás un papel reducido a la hora de afirmar la procesión del Espíritu Santo de las dos primeras personas. La razón fundamental por la que hay que afirmar la intervención del Hijo en esta procesión deriva de la doctrina de las relaciones, a partir de las cuales se distinguen entre sí las personas divinas:

> Es necesario decir que el Espíritu Santo procede del Hijo. Pues si no viniese de él, no se podría distinguir personalmente de él de ningún modo. Pues no es posible decir que las personas divinas se distingan entre sí según algo absoluto, porque se seguiría que no habría una esencia de las tres; todo lo que en Dios se dice de una manera absoluta pertenece a la unidad de la esencia. Las personas sólo se distinguen entre sí por las relaciones. Ahora bien, las relaciones no pueden distinguir a las personas sino en cuanto son opuestas. Lo cual se pone de manifiesto en el hecho de que el Padre tiene dos relaciones, de las cuales una se refiere al Hijo, la otra al Espíritu Santo; pero por no ser opuestas, no constituyen dos personas, sino que pertenecen a la única persona del Padre. Por tanto si en el Hijo y el Espíritu Santo no se pudiesen encontrar más que dos relaciones con las cuales cada uno de ellos se refiriese al Padre, estas rela-

[260] Cf. ib. d. 11, q. 2, ad 3-4.

[261] Cf. *STh* I 36,1.

ciones no serían opuestas entre sí. Como tampoco lo serían las dos relaciones con las que el Padre se refiere a ellos. De donde se seguiría que la persona del Hijo y del Espíritu Santo sería una sola, ya que tendría dos relaciones opuestas a las dos relaciones del Padre. Y esto es herético porque elimina la fe en la Trinidad[262].

Añade Tomás que no pudiendo existir en Dios relaciones opuestas más que por el origen, hace falta que el Hijo sea del Espíritu Santo o el Espíritu Santo del Hijo. Lo primero no lo dice nadie, lo segundo es lo que confesamos[263]. La doctrina de la procesión del Espíritu Santo por la vía del amor lleva a la misma conclusión: el amor procede del verbo, porque no podemos amar una cosa si no en cuanto la aprehendemos por la concepción de la mente. El Espíritu Santo, al proceder por el amor, ha de tener una relación de origen respecto del Verbo. Otra razón da todavía santo Tomás, y es el orden que debe haber en la Trinidad. Si el Hijo y el Espíritu Santo procedieran del Padre sin que ninguno de ellos procediera a través del otro no habría un orden entre ellos[264].

Los mismos griegos, dice santo Tomás, entienden que la procesión del Espíritu Santo tiene un cierto orden respecto al Hijo, pues dicen que el Espíritu Santo es también Espíritu del Hijo, o que procede *a Patre per Filium*. Y añade una observación interesante, que hace ver los malentendidos terminológicos que pueden surgir en torno a esta cuestión: hemos advertido hace un momento que muchos padres griegos, aunque reconozcan una cierta intervención del Hijo en la procesión del Espíritu, no se refieren a ella con el término *ekpóreusis*. Reservan este término a la procedencia del Padre, porque solamente él es el principio original y la primera fuente del Espíritu. Pero santo Tomás nota que en latín el verbo *procedere* se usa para designar cualquier origen; por esta razón podemos concluir que el Espíritu Santo procede del Hijo[265], aunque sólo

[262] *STh* I 36,2.
[263] Cf. ib.
[264] Cf. ib.
[265] Cf. ib. Santo Tomás considera que la procesión del Espíritu Santo también del Hijo se afirma implícitamente cuando se dice que procede del Padre, porque lo que se dice de éste se dice también del Hijo a no ser en lo que los dos se distinguen por la oposición de relaciones, cf. ib. ad 1.

en el Padre esté la fuente originaria de la divinidad. Esto evidentemente no es óbice para seguir afirmando que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, y no más de uno que de otro.

Esto último se pone de relieve en la explicación que Tomás ofrece de la fórmula *a Patre per Filium*, que acepta también como posible. Se funda en el *principaliter* agustiniano que ya nos es conocido: el Hijo ha recibido del Padre el que también de él proceda el Espíritu Santo. Así el Espíritu procede del Padre por una parte inmediatamente, porque el Padre es principio inmediato, pero por otra procede de él a la vez «mediatamente», en cuanto procede también del Hijo que ha recibido del Padre el ser principio del Espíritu. Pero, siendo la potencia de espirar la misma en el Padre y el Hijo, el Espíritu Santo procede igualmente del uno y del otro[266].

El Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, porque en su condición común de principio del Espíritu no se oponen relativamente. Tomás se funda ya en el principio según el cual en Dios hay unidad donde no hay oposición de las relaciones, que formulará dos siglos después el concilio de Florencia[267]. Es una propiedad que pertenece a dos sujetos, como también a los dos pertenece la misma naturaleza. Pero si se consideran los sujetos de la espiración, es claro que se trata de dos personas, pues procede de ellos en cuanto amor unitivo de los dos[268]. Aunque se insista por tanto en que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, lo son en su distinción personal.

El breve repaso de algunos representantes de las tradiciones oriental y occidental sobre esta cuestión nos ha hecho ver las diferencias de aproximación al tema, a la vez que los puntos de contacto: el reconocimiento del Padre como fuente última de la divinidad, una presencia del Hijo en la procesión del Espíritu,

[266] Cf. *STh* I 36, 3. Más información sobre el tema en G. Emery, *La doctrine trinitaire...*, 321-352; W.A. Keaty, *The Holy Spirit Proceeding as Mutual Love. An Interpretation of Aquinas «Summa Theologiae» I 37*: Ang 77 (2000) 533-558.
[267] *STh* I 36,4: «Pater et Filius in omnia unum sunt, in quibus non distinguitur inter eos relationis oppositio». Cf. DH 1330.
[268] Ib. ad 1: «Procedit ab eis ut amor unitivus duorum».

expresada en términos más vagos en el Oriente, a veces con la formulación genérica «del Padre mediante el Hijo», y más estrictos en Occidente, donde desde Agustín se habla la procesión del Espíritu «del Padre y del Hijo» como de un solo principio. En Occidente, del dato «económico» del Espíritu don del Padre y del Hijo se ha pasado al dato inmanente de la procesión de los dos; se ha puesto de relieve la correspondencia entre la "economía" y la "teología" que la funda. La teología oriental no ha dado este paso, al menos con igual claridad. Ha tenido más en cuenta en cambio que el Espíritu viene sobre Jesús, el Hijo encarnado. La concepción teológica occidental ha llevado a la introducción del *Filioque* en el credo, y a las discusiones que en torno a este hecho se han suscitado. A este problema debemos dedicar ahora nuestra atención.

El «Filioque» en los símbolos y en el magisterio

La doctrina agustiniana de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo encuentra ya eco en el símbolo *Quicumque*, surgido probablemente en la Galia meridional entre el 430 y el 450, y que ha gozado de gran autoridad tanto en Oriente como en Occidente. Hallamos en él la fórmula «Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens» (DS 75). León Magno enseña la misma doctrina: el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (año 447; DH 284). Pero todavía la *Fides Pelagii papae* (Pelagio I, año 557) afirma con más matices que el Espíritu Santo: «ex Patre intemporaliter procedens, Patris est Filiique Spiritus» (DH 441).

El *Filioque* se encuentra ya en el credo de Victricio de Rouen, discípulo de Ambrosio, de fines del s. IV[269], y en diferentes credos españoles del s. V[270]. En el tercer concilio de Toledo (año 589), en la profesión de fe católica de Recaredo (antes arriano) se lee: «Igualmente el Espíritu Santo ha de ser confe-

[269] Cf. PL 20, 246. Cf. J.M. Garrigues, *El Espíritu que dice «¡Padre!»*, Salamanca 1985, 91ss.

[270] Cf. J.N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980, 426-428; entre otros el concilio Toletano I del año 400, pero con añadidos a la fórmula del 447, contra los priscilianistas, para salvar la hipóstasis diferente del Espíritu Santo: no es ni el Padre ni el Hijo, «sed a Patre [Filioque] procedens» (DH 188).

sado por nosotros y se ha de afirmar que procede del Padre y del Hijo y que es de una sola sustancia con el Padre y el Hijo» (DH 470). La afirmación, claramente antiarriana, busca ante todo afirmar la consustancialidad del Padre y el Hijo, y la del Espíritu Santo con los dos. Se establece así un paradigma para los siguientes símbolos toledanos[271]. Así el concilio IV de Toledo del 633, afirma una vez más que el Espíritu Santo no es ni creado ni engendrado, sino procedente del Padre y del Hijo (cf. DH 490). La mismas o parecidas formulaciones se van a mantener en los diferentes concilios hasta el XVI, el último de la serie[272].

El papa Martín I, en una carta sinodal (en el contexto del sínodo Lateranense del 649), afirmó que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Algunos se inquietaron en Oriente. Máximo el Confesor responde a algunas de estas preocupaciones, señalando que los latinos muestran la procesión del Espíritu Santo por medio del Hijo. Máximo distingue entre el *ekporeuesthai* y el *proeinai*. Los latinos no han hecho del Hijo la «causa» del Espíritu Santo, sino que han afirmado la procesión *(proeinai)* por medio de él y así han mostrado la identidad de la esencia. Se distingue por tanto entre la *ekpóreusis* que es sólo a partir del Padre, el salir de la primera fuente o causa inicial, y el *procedere*, que no implica esta precisión[273]. El problema no parece haber tenido mayores consecuencias en aquel momento. También en Inglaterra un sínodo en el 680, en Hatfield, profesa que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo de manera inenarrable (*Spiritum sanctum procedentem ex Patre et Filio inenarrabiliter*). Se acepta lo dicho por el papa Martín I.

Igualmente en Francia, en el sínodo de Gentilly, del 767, se afirma que el Espíritu Santo procede del Hijo de la misma manera que procede del Padre[274]. Alcuino de York insiste en favor

[271] Cf. P. Gemeinhardt, *Die Filioque Kontroverse...*, 51-52.

[272] Cf. especialmente los símbolos de los concilios de Toledo VI, IX y XVI, de los años 638, 675 y 693 (cf. DH 490; 527; 569-70); interesantes algunas formulaciones de este último: «ex Patris Filiique unione procedit», «a Patre Filioque».

[273] Cf. más datos en Garrigues, o.c., 105ss; Gemeinhardt, o.c., 80. Hemos visto ya que estas distinciones terminológicas se hallaban también en Cirilo de Alejandría.

[274] No conocemos directamente el texto; la noticia procede de Ado de Vienne (cf. PL 123,125); cf. P. Gemeihardt, o.c., 78-79.

del *Filioque* ante Carlomagno; éste protestó ante el Papa porque el segundo concilio de Nicea del 787, que terminó con el problema de los iconoclastas, aceptó la confesión de fe del patriarca Tarasio, que profesa que el Espíritu no procede del Padre y del Hijo de acuerdo con la fe del símbolo niceno (!), sino del Padre por el Hijo[275]. El papa Adriano I defendió a los orientales[276]. El concilio de Frankfurt del 794, que se ocupó del adopcionismo, debía condenar a los orientales, pero León III, sucesor de Adriano, defiende de nuevo el II concilio de Nicea. El Papa acepta la doctrina del *Filioque*, pero no quiere introducirla en el credo. Hace grabar dos placas, en la confesión de San Pedro, con el texto en latín y en griego, sin el añadido. En el sínodo de Cividale del Friuli del año 796 ó 797, se reitera la fórmula ya clásica de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, fuera del tiempo y de modo inseparable (cf. DH 617). La teología carolingia ha insistido fuertemente en el *Filioque*, mientras que el papa León ha tenido una actitud más moderada.

Otro momento importante de la controversia tuvo lugar en torno al cisma del patriarca Focio. No parece que éste acusara directamente a Roma por el *Filioque;* en realidad no había razón para ello, pues en Roma no se había introducido en el credo. Solamente cuando Enrique II fue coronado emperador en el 1014 se introdujo en Roma el credo en la misa (hasta entonces no se recitaba), y se introduce con el añadido ya habitual en el Occidente. No parece que en la segunda mitad del s. IX se hubiera modificado en Roma la actitud de León III. La crítica de Focio se refiere a la doctrina, pero no a la introducción del añadido en el símbolo. Entre tanto Focio, que había muerto en comunión con Roma después de haber sido excomulgado y depuesto, Focio en efecto había escrito desde el 867 contra el *Filioque* latino, y formuló la tesis de la procesión del Espíritu

[275] Cf. M. Garijo Guembe, *Filioque*, en X. Pikaza-N. Silanes, *Diccionario del Dios Cristiano,* Salamanca 1992, 545-554, 547: Y. Congar, *El Espíritu Santo,* 496: «Se había introducido el *Filioque* en el símbolo en el último decenio del s. VI, y se creía de buena fe que provenía de Nicea-Constantinopla, de manera que, mucho tiempo antes del fogoso Humberto en 1054, los *Libri carolini*, hacia el año 790, ¡pudieron acusar a los griegos de haberlo suprimido del símbolo!». Cf. también ib. 496ss para lo que sigue.

[276] Cf. Gemeinhard, o.c., 110-113

Santo *del Padre solo*[277], formulación más radical que las que hasta entonces se habían dado. Insiste en la monarquía del Padre, la única causa de la divinidad, de él vienen tanto el Hijo como el Espíritu Santo, que se distinguen por su modo diverso de proceder el Padre, por la generación o por la *ekpóreusis,* que determinan las propiedades de uno y otro. Con la formulación radical de Focio se elimina toda posibilidad de una intervención del Hijo en la procesión del Espíritu Santo, lo que hasta entonces en este modo no se había hecho. La intervención del Hijo en la misión del Espíritu Santo en la economía de la salvación resulta así completamente privada de toda posible correspondencia en la vida intratrinitaria. Hay que notar de todas maneras que Focio, después de ser depuesto y excomulgado, fue repuesto en su sede y murió con comunión con Roma. La teología de Gregorio Palamas parece excluir al Hijo de la procesión «hipostática» del Espíritu Santo, pero le concede en cambio un lugar en la manifestación «energética», económica. La gracia es dada por el Hijo, es increada, pero no es el Espíritu Santo mismo, sino energía increada, don divinizador, inseparable del Espíritu Santo[278].

Desde el punto de vista de la teología occidental tenemos que mencionar la carta de León IX a Pedro, patriarca de Antioquia, del 1053, que sigue la formulación ya clásica en Occidente: el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (cf. DH 682). Todavía más importancia reviste el concilio Lateranense IV (1215), que señala que el Espíritu Santo procede «de ambos (*ab utroque*)»(DH 805).

Conocemos ya la posición de santo Tomás, que murió precisamente mientras se dirigía a Lión para participar en los trabajos del segundo concilio de aquella ciudad (año 1274); el Concilio había sido convocado con el objeto de restablecer la unión con los griegos. La constitución acerca de la excelsa Trinidad afirma que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y no como de dos principios, sino de uno

[277] Cf. Gemeinhardt, o.c., 190. Esta obra ofrece un tratamiento muy detallado de toda la cuestión, tanto desde el punto de vista histórico como teológico; cf. ib., 165-298; cf ib. 359-398 para el estado de la controversia en el año 1054 en que se consumó la separación de las iglesias de Oriente y Occidente.

[278] Cf. Congar, o.c., 504; Garijo-Guembe, o.c., 549s.

solo (cf. DH 850). En el aula se leyó la profesión de fe de Miguel Paleólogo: «Creemos también en el Espíritu Santo, Dios verdadero, pleno y perfecto, que procede del Padre y del Hijo, igual, consustancial, coomnipotente y coeterno en todo con el Padre y el Hijo» (DH 853). Como es bien sabido, la unión ansiada no se llevó a cabo[279].

El concilio de Florencia (1439-1445) volvió sobre la cuestión, también con el propósito de recuperar la unión perdida. Algunos de los representantes griegos fueron muy críticos con la posición latina, calificada simplemente de herética. El recuerdo de la posición mediadora de Máximo el Confesor, que ya conocemos, pudo desbloquear la discusión. No podía pensarse que los santos Padres latinos y griegos hayan podido contradecirse entre sí.

El acta de la unión de Florencia fue suscrita por el Emperador y treinta y nueve orientales. No la suscribió el principal orador oriental, Marcos Eugénico. Por desgracia, tampoco en esta ocasión la unión pudo realizarse. En el concilio de Florencia se entendió el *a Patre per Filium* en el sentido del *Filioque*; no se dio en cambio el reconocimiento opuesto, es decir, no se afirmó que también el *Filioque* podría interpretarse en la línea del *a Patre per Filium*. La diversidad de puntos de vista quedó así reducida a la fórmula occidental:

> Definimos... que el Espíritu Santo procede eternamente del Padre y del Hijo, y del Padre juntamente y el Hijo tiene su esencia y su ser subsistente, y de uno y otro procede eternamente como de un solo principio y por una única espiración. A la par que declaramos que lo que los santos doctores y padres dicen, a saber, que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo tiende a esta inteligencia, a expresar que también el Hijo es, según los griegos, causa y, según los latinos, principio de la subsistencia del Espíritu Santo, como también el Padre. Y puesto que todo lo que es del Padre, el Padre mismo se lo dio a su Hijo unigénito al engendrarle, fuera de ser Padre, el mismo preceder el Hijo al Espíritu Santo lo tiene el mismo Hijo eternamente también del mismo Padre, de quien es también eternamente engendrado. Definimos además que la adición de las palabras *Filioque* fue lícita y razonablemente puesta en el símbolo, en gracia de declarar la verdad y por necesidad entonces urgente (DS 1300-1302)[280].

[279] Cf. la nota 105 del cap. 8.

La línea del *principaliter* de Agustín es fácilmente reconocible en toda la argumentación. Parece extraño que se haya dicho que los griegos llamen al Hijo también «causa» del Espíritu Santo, aunque así llegaron a afirmarlo los orientales en el curso de las discusiones. Más bien la expresión se ha reservado al Padre, según algunos de los textos que hemos tenido ocasión de considerar. No ha habido otras tentativas de acuerdo hasta que en nuestros días se ha vuelto a despertar la preocupación ecuménica. Es lo que tenemos que ver a continuación.

La cuestión en la actualidad

Aunque el problema no conozca en la actualidad la virulencia de otros momentos, no podemos considerar que esté del todo resuelto. Hay representantes de la ortodoxia que oponen grandes dificultades a la aceptación de la concepción occidental, pero otros no consideran el *Filioque* por sí solo como un motivo que justifique la separación[281]. S. Bulkakov pensaba que el *Filioque* no significaba una divergencia dogmática entre las Iglesias de Oriente y Occidente; si no se observan diferencia notables en la vida de las respectivas Iglesias, es señal de que no la hay tampoco en la fe[282]. Otros teólogos ortodoxos insisten en la simultaneidad de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu y quieren más bien ver una mutua relación entre ambas, sin negar una intervención del Hijo eterno en la procesión del Espíritu Santo, que es el Espíritu del Padre y del Hijo[283].

[280] Abundante información histórica y teológica se encuentra en B. Oberdorfer, *Filioque*..., 237-258.

[281] Cf. las tesis de Bolotov, a finales del siglo XIX, en Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 627; parece significativa la tesis n. 3: «La opinión según la cual la expresión *dia tou Hyiou* jamás habría contenido otra cosa que una misión temporal del Espíritu Santo, obliga a violentar la interpretación de algunos textos de los Padres».

[282] Cf. *Il Paraclito*, 208; 231; cf además p. 145: «El Hijo, en su abajamiento sacrificial, recibe también simultáneamente el Espíritu, que viene sobre él del Padre, que reposa sobre él, y que pasa a través de él (*dià*), como reciprocidad, respuesta, anillo del amor».

[283] Así B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*, Paris 1986, 298: «El Hijo será entonces la "razón de ser" de la procesión del Espíritu, que es a la vez

La teología católica tiende más bien a poner de relieve la compatibilidad y complementariedad de las fórmulas oriental y occidental. Ésta es la posición que refleja el Catecismo de la Iglesia Católica, que señala que la complementariedad de ambas visiones, si no es exacerbada, no va contra la identidad de la fe en el mismo misterio confesado[284]. Hay que reconocer que se han podido producir en este punto malentendidos, causados por pensar que entre la *ekpóreusis* de los griegos y la *processio* de los latinos se da una equivalencia de significado. Veíamos ya cómo Máximo Confesor y Tomás de Aquino fueron sensibles a estas diferencias. Cualquier procedencia es, para los latinos, «procesión». Para los griegos la *ekpóreusis* es la procesión como del primer principio, del Padre por tanto. De ahí que solamente el Padre sea «causa». Con diferencias que no pueden desconocerse, no deben olvidarse tampoco los puntos de coincidencia

el Espíritu del Padre y el Espíritu del Hijo. El Espíritu estará no menos ligado –inefablemente– a la generación paternal del Hijo, reposando sobre el Hijo que es pneumatóforo desde toda a eternidad. Se puede por tanto concebir que el Espíritu procede del Padre solo, pero recordando que hay que entender "Padre del Hijo"»; cf. también 300; 304: «El Hijo eterno no es extraño a la procesión del Espíritu Santo. Pero la teología ortodoxa añadirá: a) de manera inefable; b) sin hacer intervenir la noción de causalidad y c) sin cuestionar el carácter intransmisible de la propiedad hipostática del Padre de ser él solo Fuente y Principio de la divinidad del Hijo y del Espíritu»; cf. en el contexto los elementos positivos y las lagunas que encuentra en el «filioquismo». Más información sobre la teología oriental se encontrará en esa misma obra, pp. 294-305; también Garijo-Guembe, o.c., 551-553. Se puede ver también sobre este tema el *Enchridion Oecumenicum* III, 2001ss; 2700ss. Cf. también B. Pirà, *Lo Spirito Santo nella recente letteratura ortodossa*, en G. Colzani (a cura di), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia-Teologia-Movimenti*, Padova 1997, 155-237; Y. Spiteris, *La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive* (cf. n. 35). Sobre la situación ecuménica actual, cf. M.-H. Gamillscheg, *Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre*, Würzburg 1996. B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie...*, 419-506, para los autores ortodoxos recientes; ib. 507-553, para los documentos oficiales o coloquios ecuménicos. Sobre el estado actual de la cuestión cf. también J. Blaszczyszyn, *Alle soglie del terzo millenio: la questione del Filioque. L'insegnamento di Giovanni Paolo II, la teologia e il dialogo ecumenico*, Roma 2007.

[284] CEC, 248. Es también la posición que adopta la Declaración del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del 13 de septiembre de 1995, *Las tradiciones griega y latina...* (cf. la n. 217).

con el *principaliter* de san Agustín. Por lo demás, la fórmula de Constantinopla no debe ser considerada exhaustiva. En este sentido el «por el Hijo» es una explicación del símbolo que no tiene por qué ser contraria a él, como tampoco el *Filioque* tiene por qué ser contrario a la monarquía del Padre, fuente de toda la Trinidad, único origen del Hijo y del Espíritu Santo.

Se han buscado fórmulas de compromiso. Por ejemplo: «el Espíritu Santo viene del Padre en cuanto es Padre del Hijo». Se ha de notar que el símbolo nicenoconstantinopolitano dice que el Espíritu procede del Padre; cuando se menciona al Padre se piensa ya en una relación al Hijo, ya que de lo contrario el término carece de sentido; la procesión del Espíritu Santo no es generación[285]. La propuesta de J. Moltmann tiene puntos de contacto con la anterior: procede del Padre del Hijo y recibe su forma del Padre y del Hijo[286].

Sin querer proponer una fórmula concreta, sino tratando de explicar el sentido del *Filioque* y su compatibilidad con el reconocimiento de la única fuente de la divinidad en el Padre, la de-

[285] Cf. J.M. Garrigues, *El Espíritu que dice ¡Padre!*, 129; de ahí la fórmula que propone: «salido (*ekporeuómenon*) del Padre, procede (*proion*) del Padre y del Hijo» (ib. 98); ib. 113: «Al igual que el Espíritu Santo existe por naturaleza según la esencia del Padre, del mismo modo es por naturaleza del Hijo, en cuanto que sale esencialmente del Padre en razón del Hijo engendrado». La fórmula latina sería: «ex unico Patre unicum Filium generante se exportans (*ekporeuomenon*), ab utroque procedit (*prochoron*)». Cf. del mismo, *La clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence*: Irénikon (1995) 501-506; id., *A la suite de la clarification romaine sur le Filioque*; NRTh 119 (1997) 321-334, muestra sobre todo cómo la acción del Hijo y la del Espíritu Santo son complementarias en la obra de la salvación; P. Knauer, *"Der vom Vater und Sohn ausgeht". Zu einer ökumenischer Kontroverse*: TheoPhil 76 (2001) 229-237; A. Cozzi, *Il Filioque alla luce del principio di reciprocità:* ScCat 129 (2004) 43-72. Desde el punto de vista ortodoxo, M. Stavrou, *Filioque et théologie trinitaire*: RCICommunio (francés) 24,5-6 (1999) 151-172. Sobre algunas reacciones ortodoxas a la declaración, cf. L. Lies, *Derzeitige ökumenische Bemühungen um das Filioque:* Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000) 317-353; B. Oberdorfer, *Filioque...* 532-545;

[286] Cf. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 203. Cf. también, *Lo Spirito della vita*, en *Per una pneumatologia integrale*, Brescia 1994, 347. También se ha indicado, siguiendo con la imagen de la palabra, la relación existente entre la palabra y el aliento; éste último recibe forma de la primera; cf. M. J. Farelly, *The Trinity. Rediscovering the Central Christian Mystery*, New York 2005, 208-209. Sin duda la idea es sugestiva, pero es difícil llevar las metáforas hasta las últimas consecuencias.

claración del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos del 1995, a la que ya nos hemos referido[287], señala que, aunque en el orden trinitario el Espíritu Santo es consecutivo a la relación entre el Padre y el Hijo[288], puesto que tiene su origen del Padre en cuanto este último es Padre del Hijo unigénito, tal relación entre el Padre y el Hijo alcanza su perfección trinitaria sólo en el Espíritu. Del mismo modo que el Padre es caracterizado como Padre por el Hijo que él engendra, el Espíritu, que tiene su origen del Padre, caracteriza en modo trinitario el Hijo en su relación al Padre. El Padre engendra el Hijo solamente espirando al Espíritu Santo, y el Hijo es engendrado solamente en la medida en que la espiración pasa por medio de él. Notemos que se mantiene el orden trinitario, dado que el Padre es caracterizado como tal ante todo por el Hijo, no por el Espíritu Santo[289]. Pero esto no significa diferencia cronológica ni subordinación. Solamente en el Espíritu Santo esta relación paterno-filial recibe su caracterización trinitaria. La procesión del Espíritu del Padre no puede prescindir por tanto del hecho de que este Padre es tal en tanto en cuanto engendra el Hijo. Hay una relación entre la generación y la procesión.

Como se ve en estas tomas de posición, no sólo personales, sino también de carácter oficial, se trata de poner de relieve el carácter trinitario de todas las relaciones intradivinas. La relación Padre-Hijo no puede considerarse con independencia del Espíritu Santo, el don mutuo del amor en el que se unen y se aman; sin el Espíritu la relación paterno-filial no puede llegar a perfeccionarse[290]. Y la procesión del Espíritu del Padre no puede considerarse con independencia del Hijo. La taxis trinitaria no implica subordinación, pero sí mutua referencia. El «orden» no significa la eliminación de la mutua interdependencia e interrelación de las personas. Tal vez esta línea de pensamiento puede contribuir al entendimiento entre las Iglesias de Oriente y Occidente[291].

Hay que tener presente que Oriente y Occidente han estado todavía juntos después de la introducción occidental del *Filioque* en el símbolo. La teología de Agustín se elaboró antes del concilio de Calcedonia (año 451), que reconoció el valor de Constantinopla I y a partir del cual el símbolo de este último concilio fue conocido en Occidente. Hemos señalado ya que el papa San León habla de la procesión de los dos en el año 447, antes por consiguiente del concilio de Calcedonia. Los latinos en aquel momento no pudieron entender la diferencia de significados que en griego y en latín se da al «proceder». Cuando el Occidente recibió el credo de Constantinopla, el *Filioque* ya estaba probablemente introducido incluso en diferentes símbolos occidentales (el de Victricio de Rouen, el *Quicumque*, según hemos visto)[292]. Estos antecedentes han de ser tenidos en cuenta

[287] Cf. las nn. 217 y 284.

[288] Según la misma *Declaración* el Espíritu Santo no precede al Hijo, porque el Hijo caracteriza como Padre a aquel del cual el Espíritu tiene su origen, lo que constituye el orden trinitario. Pero la espiración del Espíritu a partir del Padre se hace por medio y a través de (los dos sentidos de *dià* en griego) la generación del Hijo.

[289] Cf. J. Galot, *L'origine éternelle de l'Esprit Saint*: Greg 78 (1997) 501-522, esp. 516-517; del mismo, *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint Maur 1997, esp. 122ss; 150.

[290] La necesidad de ver en relación siempre a las tres personas ha llevado a plantear el problema de la presencia del Espíritu en la generación del Verbo. Cf. p. ej. F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, en especial 154ss., desarrolladas también en *Le Père. Dieu en son mystère*, 147ss, Dios engendra «en el Espíritu». Cf. también R. Cantalamessa, *«Utriusque Spiritus». L'attuale dibattito teologico alla luce del» Veni Creator»*: Rassegna di Teologia 38 (1997) 465-484, esp. 477ss., donde se refiere a la unción precósmica del Hijo por el Padre en vista de la creación de que han conocido los Padres; cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, Romae 1961. Pero hay que tener presente que no está siempre claro el carácter personal de este «espíritu». Algunos Padres, p, ej. Gregorio de Nisa, han llegado a ver la unción en el momento mismo de la generación: *Contra Apolinarem* 52 (PG 45,1249s). No parece por el contexto que puedan sacarse muchas consecuencias de esta unción *ab aeterno* en relación con la presencia del Espíritu en la generación del Hijo. Si es legítima y aun necesaria la insistencia en el carácter trinitario de toda la vida intradivina y de las relaciones entre las personas, no se ve con la misma claridad cómo se puede alterar el orden tradicional de las procesiones divinas. Para todo este complejo de problemas remito a L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca ²2007, 203-219.

[291] También desde otro punto de vista se puede entender la complementariedad de las fórmulas: la occidental pondría más de manifiesto la comunión de las personas, la oriental el origen de la divinidad en el Padre; cf. M. Böhnke, *Die Ursprungsbeziehung zwischen Vater und Geist. Über die Bedeutung eines Denkens in Komplementarietät für die ökumenische Hermeneutik*: Cath 59 (2005) 305-325.

[292] Cf. las observaciones sobre las diferentes versiones latinas del Niceno-constantinopolitano y el uso de este credo en la tradición romana y española en P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse...*, 41-56.

a la hora de valorar la introducción del *Filioque* en el Niceno-constantinopolitano en Occidente, aunque es verdad que ésta se hizo sin tener en cuenta a las iglesias orientales.

Ésta es la razón por la que los últimos años se han alzado voces que propugnan la supresión por parte católica del añadido al Credo, lo cual, por supuesto, no debería significar la desautorización de la evolución teológica que ha dado lugar al *Filioque*. Las diferentes teologías y las fórmulas en que éstas se han condensado pueden representar aproximaciones válidas al misterio, y ser incluso complementarias entre sí en el caso de que las diversidades no se exacerben. Y. Congar fue, entre los teólogos católicos de relieve, uno de los que con mayor claridad se pronunció por la supresión del *Filioque*, pero siempre que

> en el diálogo con las instancias cualificadas de las iglesias ortodoxas, se haya puesto en claro y reconocido el carácter no herético del Filioque entendido correctamente, la equivalencia y complementariedad de las dos expresiones dogmáticas, «del Padre, fuente absoluta, y del Hijo», «del Padre por el Hijo»... Por su parte los orientales no deberían ir más allá, en el «del Padre solo», de las implicaciones de la monarquía del Padre y las exigencias de los textos del Nuevo Testamento[293].

Se requeriría además que el pueblo en Oriente y Occidente esté debidamente preparado para este paso. De parecer algo opuesto W. Kasper, que señala que, si se reconoce por parte de los ortodoxos que el *Filioque* no constituye una herejía, el Occidente no tiene por qué renunciar a su tradición que, naturalmente, no quiere imponer a los otros[294]. Pienso por mi parte que la vuelta a una confesión común de la fe que nos une, aun con la legítima variedad en las teologías, sería sin duda de desear, aunque esto se debería combinar siempre con el respeto debido a las tradiciones más que milenarias de las diferentes Iglesias, y en concreto de la Iglesia de Occidente. Esperemos que en algún momento puedan darse las condiciones para que se pueda producir en acuerdo que satisfaga a todas las partes y se pueda expresar la unidad en el respeto de todos.

Algunos pasos se han dado ya por parte de la Iglesia católica que muestran el respeto por la fórmula original de Constantinopla y el deseo de acercamiento al Oriente. Ya desde Benedicto XIV (año 1742) el *Filioque* no es obligatorio para las iglesias católicas de rito oriental. El 31 de mayo de 1973 la jerarquía católica de Grecia lo suprimió también en la recitación del credo en griego en las celebraciones de rito latino en aquel país. El papa Juan Pablo II recitó el credo constantinopolitano original en la celebración solemne de Santa María la Mayor en el año centenario del concilio I de Constantinopla (381-1981). Lo mismo hizo en la Basílica de San Pedro el 29 de junio de 1995, en compañía del Patriarca de Constantinopla, Bartolomeus I. Y Benedicto XVI repitió el gesto con el mismo Patriarca el 29 de junio de 2008. Ya en 1925 Pío XI, en una celebración en griego, había hecho lo mismo[295]. Al comienzo de la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe *Dominus Iesus* figura el credo constantinopolitano en su versión latina sin el añadido del *Filioque*[296].

La reciente declaración del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos a que nos hemos referido repetidas veces, señala cómo el Espíritu Santo reposa en el Hijo[297], y durante la vida de Jesús lo orienta en el amor hacia el Padre. En nuestro cap. tercero nos hemos ocupado largamente de esta cuestión. Esta función del Espíritu en la economía deriva de una relación

[293] *El Espíritu Santo*, 639; de modo semejante, J.M. Garrigues, *El Espíritu que dice ¡Padre!*, 133, 149. Cf. también la Declaración de acuerdo de la Consulta Teológica Norteamericana Ortodoxa-Católica, *El Filioque, ¿un tema que divide a la Iglesia?*: Diálogo Ecuménico 38 (2003) 359-388; el documento, moderado y conciliador, hace como conclusión una serie de recomendaciones; una de ellas es la supresión del añadido por parte católica en las versiones litúrgicas del Credo (cf. p. 388). En la línea de Congar se coloca R. Coste, *L'Évangile de l'Esprit* (n. 122), 88.

[294] *Der Gott Jesu Christi*, 272.

[295] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik* III, 190. Sobre las decisiones de supresión de otras iglesias y comunidades eclesiales, así como de la comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de las Iglesias, cf. Y. Congar, o.c., 638s. Cf. también las propuestas que desde el punto de vista de la teología luterana hace Oberdorfer, *Filioque...*, 557-565.

[296] Cf. *Dominus Iesus*, 1.

[297] Idea muy familiar a la ortodoxia. B. Bobrinskoy, o.c., 303: «El descenso del Espíritu sobre Jesús en el Jordán aparece en la visión teológica ortodoxa como un icono, una manifestación en la historia, del reposo eterno del Espíritu del Padre sobre el Hijo».

trinitaria eterna, en la que el Espíritu, en su misterio de don de amor, caracteriza en cierta medida la relación del Padre y el Hijo. Von Balthasar ve en los diferentes modos de relacionarse Jesús y el Espíritu en el tiempo de la vida de aquél la justificación de las dos diversas concepciones de la procesión del Espíritu. El Espíritu *en* él, en el Hijo encarnado que después lo dará a los hombres, significa la fórmula económica del *Filioque*, y el Espíritu que permanece *sobre* él, se cierne sobre él y le impulsa, significa el *a Patre procedit*[298]. Las fórmulas «del Padre y del Hijo» o «del Padre por medio del Hijo» tienen la ventaja de considerar la Trinidad en su conjunto y la relación de cada persona con las otras dos, no díadas separadas, como podría ocurrir si considerásemos solamente la relación Padre-Hijo y Padre-Espíritu, o Padre-Hijo e Hijo-Espíritu[299].

En realidad la cuestión tiene que ver con la de la adecuada relación cristología-pneumatología: por una parte el Espíritu es no sólo el Espíritu de Dios, sino a la vez el Espíritu del Hijo, el Espíritu de Jesús, don del Señor resucitado. Pensar que este dato, fundamental en el Nuevo Testamento y en la Tradición, no nos dice nada sobre la relación intratrinitaria del Hijo y el Espíritu Santo no parece un modo adecuado de proceder. Por otra, el Espíritu obra la encarnación de Jesús, viene y actúa sobre él, y no solamente guía y sigue a la evangelización, sino que también la prepara y la precede. Jesús da el Espíritu pero a su vez el Espíritu ha reposado sobre él. La cristología y la pneumatología no pueden nunca separarse. La reflexión sobre el *Filioque* abre por tanto una serie de perspectivas que no se agotan en la estricta doctrina trinitaria. No solamente en la cristología (como ya hemos tenido ocasión de ver), sino también en la eclesiología, la antropología y la teología de los sacramentos, se reflejarán sin duda las consecuencias de esta compleja relación entre Cristo y el Espíritu[300].

[298] Cf. *Teodramática 3*, 477.

[299] H.U. von Balthasar propugna con fuerza el *Filioque*, que ve unido a la idea del Dios amor y del Espíritu como amor de los dos. Por otra parte señala que Jn 15,26 ha de ser entendido con referencia a la economía, no a la vida intratrinitaria. Cf. *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, 189-200. También en su momento K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1, München 1935, 500ss, fue un gran defensor del *Filioque*; si el Espíritu dado por el Hijo no es en la eternidad el Espíritu del Hijo, desaparece el fundamento de nuestra unión con Dios.

[300] Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 540-544, sobre las consecuencias eclesiológicas del *Filioque* y el problema de si el «cristomonismo» y el relativo olvido del Espíritu Santo en Occidente han de considerarse consecuencia de esta doctrina. Hay razones para pensar que se trata de una disputa «dudosa»; cf. igualmente ib. *La parola e il soffio*, Roma 1985, 142ss. S. Bulgakov, Il Paraclito, 277s, piensa que existe una relación entre el *Filioque* y la idea del Papa como vicario de Cristo; cf. también B. Bobrinskoy, o.c., 302-303 que insinúa mucho más suavemente las repercusiones eclesiológicas. Solamente a título de curiosidad vale la pena señalar que Santo Tomás consideró que son errores similares negar el primado del Papa y que el Espíritu Santo procede del Hijo: *Contra errores graecorum* II 32 (cit. por Y. Congar, *El Espíritu Santo*, 639s). Hay que evitar en todo caso las conclusiones precipitadas y exageradas. Cf. también las consideraciones de R. Cantalamessa, *"Utriusque Spiritus"*... (cf. n. 282), 470s: si las deficiencias de la Iglesia occidental se han debido al *Filioque* también tendrían que haberse debido a él las virtudes y aspectos positivos que la caracterizan.

11
«Unitas in Trinitate». Dios Uno en la Trinidad. Sus propiedades y modos de actuación

LA UNIDAD DE LA ESENCIA DIVINA

1. *La unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo*

Después de haber recorrido, a partir de la historia de la salvación, la doctrina clásica de la Trinidad, desde las procesiones hasta las personas, hemos tratado con una cierta amplitud de las características personales intransferibles del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Nos toca ahora entrar en el problema de la unidad de la esencia divina. Es evidente que este modo de proceder no es el de una gran línea de la tradición teológica que, como hemos tenido ya ocasión de indicar, ha preferido partir de la unidad de la esencia divina para pasar después a la Trinidad. Éste ha sido el camino tradicionalmente seguido desde santo Tomás[1]. Pero un punto de partida más directamente centrado en la economía de la salvación aconseja más bien empezar con la aparición del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, las "tres personas" que, según la tradición cristiana, son el único Dios[2]. La unidad de Dios no es una unidad "previa" a la trini-

[1] En los últimos años diversos tratados sobre Dios uno y trino han seguido este mismo orden. Cf. L.F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino,* Pamplona [2]2006; R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas,* Salamanca 2005. Es muy determinante la enseñanza de santo Tomás.

[2] La disposición que aquí se propone ha sido seguida ya por diversos autores católicos en los últimos tiempos; cf. C. Porro, *Dio nostra salvezza. In-*

dad de las personas, pero tampoco puede considerarse como "posterior" a ella. Es, por una parte, la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pero por otra se trata de una unidad que desde siempre es dada, que no llega a ser ni a constituirse como resultado de un proceso de unión de los tres[3]. El Nuevo Testamento nos presenta al «único Dios verdadero» (Jn 17,3; cf. también 1 Cor 8,6) como el Padre de nuestro Señor Jesucristo; a la vez es el que con el propio Jesús nos da el Espíritu Santo. A él están especialmente unidos tanto el Hijo como el Espíritu. La reflexión de la Iglesia ha puesto de manifiesto que Dios Padre no existe nunca sin su Hijo y sin el Espíritu de los dos. Por ello se ha considerado en la tradición que el Dios uno es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la unidad de su esencia, en su "homoousía". La esencia divina es única, poseída originariamente por el Padre que hace partícipes de ella sin disminución alguna al Hijo y al Espíritu. El hecho de ser poseída por los tres es también un aspecto de esta esencia. Ni la unidad es previa a la trinidad ni ésta a la primera. Se trata únicamente del orden en nuestra aproximación al misterio, dado que no nos es posible abordar a la vez todas las cuestiones.

Nos hemos referido ya a la opinión de algunos teólogos que, precisamente antes las dificultades de la distribución de las materias de los tratados clásicos *de Deo uno* y *de Deo trino* optan por considerar que las cuestiones del primero constituyen en realidad un tratado acerca de Dios Padre. En efecto, él ha sido considerado en la tradición como el fundamento de la unidad de la Trinidad en cuanto es el único principio y la única fuente de la divinidad. El Dios del Antiguo Testamento, por otra parte, se identifica personalmente en el Nuevo con el Padre de Jesús. El Dios uno sería, por consiguiente, el Padre, a él en cuanto fuente de la divinidad, se refieren las afirmaciones sobre la omnipotencia, la omnisciencia, la eternidad, etc., de Dios[4].

troduzione al mistero di Dio, Leumann Torino, 1994; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie,* Freiburg-Basel-Wien 1977; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre,* Aachen 1996.

[3] Cf. J. Werbick, *Teologia trinitaria,* en Th. Schneider (ed.), *Nuovo corso di teologia dogmatica,* vol. 2, Brescia 1995, 773-685, 659.

[4] Cf. los nn.. 1-6 del capítulo anterior. Aun en estos casos la reflexión sobre la unidad divina no se agota en este estudio sobre el Padre; se toma en consideración también la unidad de la Trinidad. Cf.. p. ej. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi,* 354-377.

De manera semejante, en el Credo el Dios uno se identifica con el Padre de Jesús, creador del cielo y de la tierra. Sin que podamos negar los fundamentos de esta posición, nos podemos preguntar con todo si son absolutamente convincentes. Por una parte la identificación del Dios del Antiguo Testamento con el Padre es evidente. Pero de ahí a pensar que el Antiguo Testamento sería sólo una revelación del Dios uno identificado con el Padre hay un cierto salto que no se justifica del todo. Es claro que en el Antiguo Testamento el Dios que es el Padre no se manifiesta como tal porque no se ha revelado el Hijo. Pero en virtud de las relaciones entre las tres personas divinas no podemos aceptar sin matices una "sucesión" en la revelación de las mismas como un conocido texto de san Gregorio Nacianceno puede sugerir[5]. En realidad el modo de comportarse del Dios del Antiguo Testamento es sólo posible porque se trata del "Padre", es decir, porque desde siempre existe en sus relaciones al Hijo y al Espíritu Santo y en intercambio de amor con ellos. Con otras palabras, esta revelación del Dios uno, en el que después reconoceremos al Padre de Jesús, es tal en cuanto nos está preparando la revelación del Dios uno en la trinidad de las personas. Por lo tanto, si por una parte es claro que el Dios del Antiguo Testamento se identifica personalmente con el Padre, la revelación progresiva de Dios, precisamente porque este Dios es el "Padre", es a la vez, de modo incoativo, la revelación de la trinidad de las personas en la unidad de la esencia divina.

Solamente en la mutua implicación de la unidad y la trinidad divinas tenemos la plena revelación de Dios. En el Antiguo Testamento no hallamos la plena revelación del Dios uno tal como los cristianos lo profesamos. Al decir que creemos en un solo Dios Padre todopoderoso estamos ya confesando la

[5] *Or.* 31,26 (SCh 250,326): «El Antiguo Testamento anunció manifiestamente al Padre, y de un modo más oscuro al Hijo. El Nuevo Testamento dio a conocer abiertamente al Hijo e hizo entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu está presente en medio de nosotros y nos concede una visión más clara de sí mismo...» (trad. de J.R. Díaz Sánchez-Cid, Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos,* Madrid 1995, 254). Nos hemos referido ya a este pasaje en la nota 129 del cap. anterior. Está fuera de duda de que hay en él mucho de verdad, pero no puede interpretarse de manera unilateral, cf. la continuación de nuestro texto.

Trinidad. La plena revelación del Dios uno, como la del Dios trino, la encontramos en el Nuevo Testamento. El Dios uno es la santa Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, como se ha proclamado repetidas veces. Así se descubre el nuevo sentido de la unidad divina[6]. No podemos pensar que la revelación de la Trinidad se yuxtaponga solamente a la de la unidad divina que el Antiguo Testamento proclama con tanta claridad. La revelación de la esencia divina común y la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo se implican mutuamente:

> Podría decirse que corren paralelas la revelación de la plenitud de la esencia «común» divina y la revelación de Dios como Padre, como Hijo (Palabra) y como Espíritu Santo. O mejor dicho: ambas revelaciones forman una unidad, crecen a la vez y en una misma comprensión, puesto que constituyen la *única* manifestación... de Dios uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo[7].

Tenemos que pensar, por consiguiente, que existe una manifestación progresiva del Dios uno y único en la historia de la salvación de la antigua y nueva alianza, y que todo progreso en el conocimiento de este Dios uno es el mismo tiempo, aunque sea de una manera implícita, un crecimiento en el conocimiento del Dios tripersonal; éste, por evidentes razones no podía hacerse explícito en el Antiguo Testamento, pero esto no quiere decir que la revelación veterotestamentaria no tenga nada que ver con él[8]. Y a la inversa, en el esclarecimiento de la distinción de las personas en Dios se ilumina el conocimiento de la unidad del ser divino y se configuran los rasgos distintivos del monoteísmo cristiano[9]. Aunque es claro que hoy no podemos seguirles en muchas de sus afirmaciones concretas, queda un núcleo permanente de verdad en la enseñanza de los Santos Padres, que veían ya la Trinidad revelada en el Antiguo Testamento.

Estas reflexiones pretenden explicar el por qué de nuestra sistemática: las afirmaciones sobre el Dios uno no se refieren a una esencia divina que en un segundo momento se desplegaría en las tres personas, ni se refieren exclusivamente al Dios que en un momento posterior se mostrará como el Padre de Jesús. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son a la vez tanto el Dios uno como el Dios trino. Tanto la unidad como la distinción es de estos tres. Todo esto no significa abandonar la terminología tan antigua de la unidad de la esencia[10]; ésta es la realidad divina común a las tres personas[11]. Pero, como ya hemos seña-

[6] Tertuliano, *Adv. Prax.* 31,2 (Scarpat, 236): «Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum». Mediante la revelación del Hijo y del Espíritu se cree en el Dios uno de un modo nuevo. La formulación es ciertamente muy feliz.

[7] R. Schulte, *La preparación de la revelación trinitaria,* en MySal 2/1, 77-116, 87. Ib. «...dado que Dios es uno y único, y dado, por consiguiente, que la manifestación progresiva de este Dios uno y único es también una y única en la única historia de salvación de la antigua y nueva alianza..., todo "progreso" del conocimiento de fe sobre Dios "en sí" ("esencia") es también progreso del conocimiento de fe sobre el misterio "especial" de este Dios que se manifiesta, definitivamente, como tripersonal. Y a la inversa: en todo esclarecimiento de una "diferenciación personal" en Dios se amplía también, al mismo tiempo, el conocimiento de la esencia divina».

[8] Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* I B) 3 (*Documentos 1969-1996,* 248): «El monoteísmo del Antiguo Testamento tiene su origen en la revelación sobrenatural y, por ello, contiene una relación intrínseca a la revelación trinitaria»; cf. el texto latino en Greg 64 (1983) 5-24, 9.

[9] Cf. R. Schulte, o.c, 87; también ib. 80-81. Cf. también desde otro punto de vista H. U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo,* Madrid 1993, 470: «La idea de una revelación progresiva de las tres personas divinas es absurda, puesto que las mismas son esencialmente inmanentes las unas a las otras, en la relación precristiana con Dios, sólo el Dios vivo (trinitario) puede haber sido revelado, aunque no formalmente en su Trinidad...». Dios no hubiera podido establecer ninguna alianza con los hombres sin su Verbo y su Espíritu».

[10] Que es una noción discutida en los últimos tiempos; cf. amplia documentación en R. Ferrara, *El misterio de Dios,* 466-468. Se pronuncia por el abandono de la noción G.J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario,* Salamanca 2004, 251-320. Pienso de todas maneras que el concepto sigue siendo necesario para indicar lo que es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

[11] Cf. CEC 252: con este término se indica la divinidad común a las tres personas; juntamente con los términos, equivalentes en su uso, de sustancia y naturaleza, designa el ser divino en su unidad. Muy profunda la intuición de Guillermo de Saint Thierry, *Aenigma fidei* 35 (Davy 122) al tratar de la unidad de la esencia divina de las tres personas: «Predicar una sola esencia implica la unidad perfecta. Por tanto, cuando se pregunta a propósito del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: ¿si son tres, qué son estos tres?, según la autoridad del Señor y según el razonamiento de la fe, no se responderá nada mejor ni más conforme a la verdad que: una sola cosa (*unum*) (cf. Jn 10,30)».

lado, a esta esencia pertenece el ser poseída por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por cada uno de ellos enteramente y a su modo y en comunión con los otros dos. Así se expresa M. Schulz:

> Si la esencia se entiende decididamente a partir de su soporte relacional, como conocimiento natural y capacidad natural de amar y por ello como poder de la misma consumación personal, es superfluo abandonar el concepto de la unidad esencial de Dios oponiéndose a una (supuesta) concepción trinitaria sustancialista, para sustituirla por la concepción de una unidad puramente pericorética... La sustancia de amor de Dios no es otra cosa más que la capacidad de perichoresis de las personas[12].

Hablando de la unidad de la esencia divina no podemos olvidar que ésta es una unidad profundísima, que se da a la vez en la máxima distinción personal. Hay que afirmar a la vez los dos extremos, tal como nos hacía ver el misterio pascual de Jesús, "abandonado" por Dios y muerto en la cruz, pero resucitado por el Padre en la fuerza del Espíritu. Es la unidad del amor divino, máxima expresión del ser «una cosa sola» de las tres personas que existen solamente en la unidad de su mutua y total autodonación y por tanto en su diferenciación irreducible[13]:

> Cada hipóstasis divina mantiene su misterio imposible de resolver: el Padre, todo autodonación (relatio) y que no obstante pude ser quien se da a sí mismo; el Hijo, como palabra que es respuesta, en su entrega al Padre puede ser partícipe de la potencia originante de este último, y, juntamente con esta potencia, puede no sólo ser el amor, sino también hacerlo surgir; el Espíritu, la libertad divina más excelsa y soberana y a la vez total desprendimiento que existe sólo para el Padre y el Hijo[14].

[12] M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitästheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, St.Ottilien 1997,905.

[13] También esta idea ha sido puesta de relieve en la tradición; cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 29,5 (SCh 250,184): sólo el Padre y el Hijo lo son en sentido propio, porque es imposible que sean, a diferencia de lo que ocurre con los hombres, a la vez padre e hijo.

[14] H. U. von Balthasar, *Theologik* III, 199-200.

En el amor desinteresado, realidad interna que se comunica a las criaturas, se expresa del modo más alto lo que en las tres personas es común[15]. En Jn 10,30 se señala que el Padre y el Hijo son una misma cosa, y se usa el género neutro. Los Padres han dado a este hecho una gran importancia, porque este neutro elimina el peligro del sabelianismo e del patripasianismo (son una sola cosa, pero no son una sola persona). Pero a la vez aparece claro que esta unidad es de las personas, se refiere a su conjunción y a su amor, no es una unidad que se pueda concebir prescindiendo de las tres divinas personas[16]. Basilio de Cesarea afirmaba que «en la naturaleza divina y no compuesta la unidad consiste en la comunión de la divinidad»[17]. También para san Agustín e igualmente para muchos símbolos y textos magisteriales el Dios uno y único es solamente la Trinidad[18].

Por supuesto que hay que evitar todo peligro de "triteísmo"; no podemos pensar en la existencia "independiente" de las tres

[15] Orígenes, *In Rom* IV 9 (PG 14,997): «...podemos amar a Dios porque somos amados por Dios. Y de hecho el mismo Pablo habla del Espíritu de amor (Rom 15,30). Dios es llamado amor y Cristo es llamado el Hijo del amor (Col 1,13). Y si sabemos que el Espíritu es amor, el Hijo es amor y Dios es amor, es obvio que de la fuente de la divinidad paterna conocemos al Hijo y al Espíritu Santo, de cuya abundancia se difunde la abundancia del amor en el corazón de los santos para hacerlos partícipes de la naturaleza divina, como enseña el Apóstol Pedro (1 Pe 1,4)».

[16] Tertuliano, *Adv. Prax.* 22 (Scarpat, 208), sobre el *unum* de Jn 10,30: «Non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem Patris qui Filium diligit et ad obsequium Filii qui voluntati Patris obsequitur». Hilario de Poitiers distingue entre la *unitas* que se da entre las personas y la *unio* que no las distinguiría y sería por tanto una concepción sabeliana; cf. *Trin.* IV 42; V 1; VI 8.11 (CCL 62, 149; 152; 203; 207), y sobre todo XI 1 (530): «Uno y otro son uno solo no en la unicidad de la persona (*non unione*), sino en su propiedad personal.. Y el ser cada uno solo en su propiedad personal constituye el misterio de su unidad en su mutua relación (*sacramentum unitatis ad utrumque est*)».

[17] *De Sp. sancto*, 18,45 (SCh 17bis, 406) «ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις»; cf. ib., el Padre está en el Hijo y el Hijo está en el Padre, pues cada uno es como el otro; en esto consiste el que ambos sean una sola cosa.

[18] Agustín, *Trin.* I 2,4 (CCL 50,31): «...quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus»; XV 5,7 (468): «...unum Deum, quod est ipsa Trinitas»; símbolo *Clemens Trinitas* (DH 73): «Clemens Trinitas est una divinitas»; también la *Fides Damasi* (DH 71); carta del papa Hormisdas al emperador Justino, año 521 (DH 367): «Unum est sancta Trinitas», entre otros textos.

personas que sólo en un segundo momento llegaría a constituir una unidad; difícilmente podríamos evitar la impresión de que se trataría de una unidad que tendría las características de una colectividad[19]. Si en nuestro recorrido sistemático colocamos la unidad de Dios después de haber hablado de las tres personas no es porque consideremos esta unidad como "subordinada" o secundaria respecto a la distinción personal. Los dos aspectos del ser divino son igualmente originarios. Es porque, como ya hemos indicado, la unidad divina no puede en ningún momento ser considerada la unidad de un Dios unipersonal, la de una esencia divina abstracta, ni siquiera la unicidad del Padre, sino la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Así se ha manifestado en la historia de la salvación y ésta es la única razón de ser del orden de nuestra exposición.

2. *El primado de lo personal*

Tal vez sea éste el momento adecuado para trazar un breve balance de los problemas con que ya nos hemos encontrado en momentos anteriores de nuestra exposición, pero que podemos contemplar ahora desde la perspectiva concreta de la relación entre unidad y trinidad en Dios. Moltmann reprochaba al punto de partida de la teología trinitaria en la única esencia divina que de esta manera no se puede llegar más que a un modalismo. Pero teníamos ocasión de constatar que su método no quedaba libre del peligro contrario. Por otro lado Dios quedaba demasiado dependiente del mundo y de la historia, la definitiva unidad divina quedaba como una realidad que se cumplirá plenamente en la consumación escatológica. ¿No parece ser esta unidad el resultado de un proceso? Por otro lado, el punto de partida de quienes quieren evitar ante todo el peligro del triteísmo (orientación de K. Barth y K. Rahner), insistiendo en Dios como sujeto "absoluto", no resultaba tampoco satisfactoria desde todos los puntos de vista. La repetición del

[19] Cf. el concilio Lateranense IV, a propósito de Joaquín de Fiore (DH 803): «Pero confiesa [Joaquín] que esta unidad no es verdadera y propia, sino colectiva y por semejanza, a la manera como se dice que muchos hombres son un pueblo y muchos fieles una Iglesia».

"Yo" se hace para Karl Barth más esencial que la relación Padre-Hijo que nos presenta el Nuevo Testamento. Y la vez la correspondencia entre el diálogo histórico-salvífico y la vida interna de Dios se hace problemática en Karl Rahner, a pesar de su "axioma fundamental"[20]. Pero no se les puede desconocer ni a uno ni a otro el mérito de haber partido de lo personal, de la noción de sujeto y de la persona del Padre, no de la impersonal de la sustancia. Nada en Dios puede ser impersonal, recordaba Karl Barth, nada puede ser "neutro"; aunque, como también veíamos, la noción de persona utilizada resultaba a su vez insuficiente porque la dimensión relacional, tan central en la tradición teológica, no era tenida en cuenta de manera adecuada. La unidad "personal" de Dios no puede ser la de la persona absoluta, sino la de las tres personas en su recíproca relación; esta unidad es, a la vez, un dato primario no derivado.

Veíamos también cómo la unidad del Dios trino, la unidad de la esencia del único Dios que es la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo se ha fundado en la tradición en el origen y la fuente única de la divinidad que se encuentra en el Padre. Pero a la vez hay que afirmar que de ningún modo el Padre es una persona absoluta, que también él es relacional, está referido completamente al Hijo y al Espíritu Santo y no es ni es Padre sin estas relaciones. No hay un ser del Padre previo o independiente de esta paternidad. El Padre por consiguiente está completamente orientado a la comunicación de todo cuanto es (con la excepción de su paternidad) al Hijo, y, con él o mediante él, al Espíritu Santo. El Padre es el origen, el principio y la fuente, pero no lo es sin su relación al Hijo y al Espíritu Santo. Da el ser a quienes no existen más que en su relación a él, pero al mismo tiempo él *es* en cuanto es Padre, en cuanto engendra al Hijo y es origen del Espíritu Santo, en cuanto está relacionado a las otras personas. De la relación de origen, que no es dependencia unilateral, surge la unidad y la comunión, a la vez que la distinción de las tres personas. La unidad sustancial y la distinción de las personas en su mutua relación son así dos aspectos inseparables del ser divino. No hay una esencia previa a las

[20] Cf. en el cap. 9, el apartado dedicado a las propuestas de K. Barth y K. Rahner. También L.F. Ladaria, *La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión*: Greg 86 (2005) 276-307.

personas, como tampoco un sujeto absoluto. Creo que si se entiende bien el sentido de la paternidad de la primera persona en la *táxis* intradivina se excluye el peligro del subordinacionismo, ya que se subrayan las relaciones mutuas de las tres personas y la donación total del Padre; se excluye también el del modalismo, ya que no se parte del sujeto individual absoluto; y por último el del triteísmo, ya que se reconoce en el Padre el principio único de la divinidad[21]. Así en la persona del Padre está a la vez la fuente de la unidad y de la Trinidad. Afirmamos la unidad de la esencia que no da lugar a la exclusión de las relaciones intradivinas, sino que existe precisamente en ellas. Las personas son relativas las unas a las otras, y lo son no independientemente de las relaciones de origen, sino precisamente por ellas, porque el origen primero es el "Padre"[22], que comunica al Hijo y al Espíritu Santo la divinidad[23]. No podemos pensar al Padre sin el Hijo y tampoco, aunque el lenguaje no ofrezca aquí tanta claridad, sin el Espíritu Santo; es en su relación con ellos tanto como éstos son en su relación con él. Pero no hay que poner el acento sólo en el *origen*, sino más todavía en la *relación* entre las personas[24], que las distingue en cuanto las une y las

[21] Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 161-163.

[22] Del Padre proceden las otras personas, pero él no las "precede"; Agustín, *Trin.* VI 2,3 (231): «non praecessit genitor illud quod genuit».

[23] El discurso acerca de la unidad de la esencia divina y el que tiene por objeto las procesiones en Dios se condicionan mutuamente. En efecto, en la concepción tradicional, el Padre comunica a las otras dos personas la naturaleza divina, al engendrar al Hijo y al espirar, con este último, al Espíritu Santo. Cuando se intenta abandonar el lenguaje de las procesiones para centrar el discurso sobre la unidad divina exclusivamente en la comunión de amor y en la inhabitación mutua de las personas tiende a desaparecer el lenguaje de la esencia, porque, en esta hipótesis, el Padre ya no comunica el ser a las otras dos personas. Pero si se mantiene, como creo necesario hacer, que el Padre es la fuente y el principio de la divinidad, se hace también necesario decir que ésta es común a las tres personas. Ya he indicado como a mi juicio la condición de principio del Padre no es en absoluto obstáculo a la comunión perfecta de amor entre las personas, sino que, al contrario, constituye el fundamento más sólido de la comunión misma. Veremos a continuación cómo la comunión en virtud de la esencia divina y la comunión por el amor no son alternativas.

[24] Conocemos la posición de santo Tomás, que prefiere el término *Pater* a *generans* o *genitor* (cf. *STh* I 33,2). El primero otorga a la relación la prima-

une en cuanto las distingue. La unidad de Dios se da en el intercambio de amor mutuo, que es comunicación y donación en la distinción. La unidad suprema no es la de un hipotético dios unipersonal sino la del Dios amor y comunión perfecta, Padre, Hijo y Espíritu Santo[25].

3. *La esencia divina*

En Dios, hemos dicho ya, no hay nada "neutro", todo es "personal"[26]. La «una sola cosa» que son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no es algo distinto de la plenitud de vida que los tres tienen en común. Esta esencia divina ha sido considerada tradicionalmente como inefable e inaccesible al hombre[27]. Pero, con todo, nada nos impide que tratemos de acercarnos un poco a este misterio, que aparecerá tanto más grande cuanto más de cerca se nos manifieste.

Ya la Escritura nos ofrece algunos puntos de apoyo para este intento. En el Nuevo Testamento, y en particular en los escritos joánicos, se nos ofrecen diferentes "definiciones" de Dios (es evidente la impropiedad con que usamos este término), que han sido punto de partida para otras reflexiones en tiempos posteriores. Conocemos ya algunas de ellas; sin duda la más decisiva de todas es la que se repite en la primera carta de Juan «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Pero hay también otras que tienen

cía sobre el origen. En consecuencia el Padre engendra porque es Padre, no es Padre porque engendra. Son de mucho peso las razones para dar la preferencia a esta posición más bien que a su contraria.

[25] Cf. las consideraciones de G. Greshake, *Der dreeiene Gott*, 196s, en Dios hay que excluir la existencia de cualquier "algo" que pudiera pensarse sin la relación a las otras personas y a partir de lo cual se formara la unidad desde las relaciones.

[26] Cf. concilio Lateranense IV (DH 803-804), textos que ya nos son conocidos. La realidad suma, *summa res*, es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En cada uno de ellos se encuentra plenamente la esencia divina, siempre en comunión con los otros dos. Cf. ya la declaración de Eugenio III después del concilio de Reims contra Gilberto Porretano (año 1148): no se puede establecer ninguna división entre la naturaleza y la persona (cf. DH 745).

[27] Cf. Psdionisio Areopagita, *Cael. Hierarchia* II 3 (SCh 58bis, 77ss), Dios existe más allá de toda esencia, *ousía* y de toda vida. Cf. más adelante la n. 56 del cap. 12 (sobre la analogía).

su interés y que ayudan a la comprensión de esta primera y más esencial: «Dios es espíritu» (Jn 4,24); «Dios es luz» (1 Jn 1,5.7; cf. 1 Tim 6,16); Dios es el viviente por antonomasia (cf. Mt 16,16; 26,63; 1 Jn 1,2; Jn 6,51; Sal 18,47). Algunas de estas expresiones se aplican también a Jesús: él es la luz (cf. Jn 1,4.9; 9,5), y también la vida (Jn 1,4; 11,25; 14,6). Ciertamente estas expresiones no pretender darnos definiciones metafísicas de Dios, sino que se refieren a su manifestación salvadora en Cristo. Frente al mundo de tinieblas, de muerte y de odio que los hombres experimentamos dentro de nosotros y a nuestro alrededor, nos presentan la acción de Dios que en su Hijo quiere liberarnos de esta esclavitud. Pero, aunque sea de manera indirecta, algo nos dicen también acerca de Dios mismo. En Cristo se ha manifestado la misma vida de Dios, lo que desde siempre es realidad en la vida divina, la vida que viene del Padre y poseen también en plenitud el Hijo y el Espíritu Santo. Estas expresiones bíblicas y otras semejantes apuntan hacia una plenitud de ser[28], sin limitaciones y condicionamientos de ningún tipo, hacia la totalidad del bien y de la vida que no conoce las contingencias de todo orden a que los hombres estamos sometidos. Sugieren una plenitud de ser personal, de total posesión y conocimiento de sí, de entera transparencia, de infinita libertad.

De hecho, a la condición espiritual de Dios, su ser "espíritu", la tradición de la Iglesia ha unido desde antiguo la absoluta simplicidad divina (cf. entre otros lugares DH 566; 800; 3001)[29]. La importancia de esta afirmación radica en el hecho de que de ahí se ha deducido la plenitud de la vida en Dios. Él es «todo razón, todo oído, todo ojo, todo luz»[30]. Nos está permitido por tanto

[28] Dios es el que es. El texto de Ex 3,14 ha servido en la tradición para insistir en esta característica fundamental del ser divino. Como dice el CEC 213, solamente él ES. Cf. Tomás de Aquino, *STh* I 13,11, «el que es» es el nombre más propio de Dios. Ib. I 12,4, Dios es el «ipsum esse subsistens»; cf. ib. I 2,1.

[29] La idea se ha desarrollado desde los primeros siglos cristianos; cf. Taciano, *Ad Graecos* 5 (BAC 115,578), el Verbo sale por la voluntad de la simplicidad divina. Agustín, *De Civ. Dei* XI 10 (CCL 48,332): «Quae habet Deus] haec est»; cf. todo el cap. 10 (330-332); *De Trin.* I 12,26 (CCL 50,66): «hoc ipsum est quod est, id quod habet»; V 4,5 (209), en Dios no hay accidentes.

[30] Ireneo de Lión, *Adv. Haer.* II 13,3 (SCh 294,116); para otros ejemplos de los Padres así como referencias acerca de la procedencia de estas cláusulas, cf. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, 1969,95. Notemos que santo

pensar a partir de estas metáforas, sin duda bien lejanas, que la esencia divina inefable implica la plenitud del ser en la plenitud de la vida y de la autoposesión, plena identidad consigo mismo en la completa libertad. El ser de Dios es, por consiguiente, enteramente personal[31].

La "definición" de Dios como amor nos añade una precisión decisiva a estas enumeraciones de las propiedades divinas que tienen su origen en la Escritura. En efecto, el ser en plenitud y la plena autoposesión adquieren su perfección máxima y se pueden realizar solamente en la donación perfecta de sí. Sólo quien se posee puede darse enteramente, y en esta donación se manifiesta y se realiza la plena posesión de sí. La enseñanza bíblica del Dios amor, que da su sentido último a todas las metáforas y expresiones mencionadas, nos indica que la perfección divina no se vive en el modo de la cerrazón o el aislamiento, sino de la donación en el amor. No se trata de que haya primero autoposesión y luego amor y donación de sí. El amor nos dice más bien qué características tiene esta autoposesión divina que, penetrada completamente por él, le da el sentido definitivo[32]. La plena capacidad y la realidad del amor infinito ha de

Tomás habla en primer lugar de la simplicidad cuanto comienza a hablar de lo que Dios es, o, más propiamente, de lo que no es; cf. *STh* I q.3, intr. Cf. también Basilio de Cesarea, *C. Eunomium* II 29 (SCh 305,122), la sustancia de Dios es la vida, la luz, el bien; siendo esta sustancia simple, es todo vida, todo luz y todo bien.

[31] Ya santo Tomás decía que el nombre de "persona" conviene sobre todo a Dios, *STh* I 29,3. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1984,168: «Dios, realidad absolutamente absoluta, es dinamicidad absoluta, es un "dar de sí" absoluto». Cf. todo el contexto. Id., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid [9]1987, 481: «Dios es... un puro amor personal. Como tal extático y efusivo».

[32] L. Sartori, *Per una metafisica dell'amore*: Studia Patavina 50 (2003) 25-45,32: «El ser que significara o incluyera como su perfección sólo el "poseer", el sentido de la "propiedad privada", y cesara por el contrario de expresar el abrirse y el abrir, para encerrarse en sí y no equivaler a "comunicado y comunicable", caería más bien hacia la nada, hacia lo opuesto al ser»; ib., 45: «El misterio del ser y de Dios... ¿está demasiado lejos de nosotros? Mientras desde siempre parecen o han parecido más evidentes en el universo los signos de Dios "Omnipotencia", y un poco menos en cambio los signos de Dios "infinita Sabiduría", todavía permanecen más escondidos, ya que exigen un empeño más duro para buscarlos y descubrirlos, los signos de Dios "Amor infinito y universal". Y no obstante el amor de Dios se hace próximo a nosotros, si así lo queremos; se esconde en el misterio del amor humano y creatural».

considerarse por tanto como perteneciente a lo más íntimo del ser de Dios, más aún, como lo que últimamente lo caracteriza. Cada una de las personas lo posee a su modo; más aún, no solamente lo posee, sino que lo es. Como decía Ricardo de San Víctor, cada persona *es* su amor, en la propiedad intransferible. Pero este amor, que en cada una de las personas tiene su característica propia, es común a los tres, es lo que expresa su unidad profunda. Distinta en cada caso en su modalidad, la plena donación amorosa de cada persona a las demás, expresión de la autoposesión, es común a las tres personas. El amor es así a la vez lo que une a las personas y lo que las distingue, como veíamos que ocurre con la relación. En Dios, por consiguiente, lo que une es lo que distingue, el ser divino es donación y ésta implica la existencia del otro. Dios no es solitario, decían los Padres de la Iglesia. La tri-unidad del ser divino nos abre así el sentido del ser, la identidad en la diferencia, la total posesión en la donación de sí[33].

La "definición" del Dios amor nos muestra así lo que constituye lo más profundo del ser de Dios, de la esencia divina que no podemos abarcar y que quedará siempre en el misterio. Pero «la última palabra del ser no es ya lo absolutamente innombrable, sino el amor»[34]. Aunque los textos neotestamentarios que hemos citado se refieren más directamente a la economía de la salvación y a la donación *ad extra* nos permiten de alguna manera adentrarnos en la misma vida divina (de la Trinidad económica a la Trinidad inmanente). Se hace así evidente que la unidad y la unicidad divina, precisamente porque Dios ha de ser pensado como plenamente personal, no pueden ser entendidas como soledad y aislamiento[35]. El Padre da al Hijo y al Espíritu Santo esta plenitud del ser en el amor, y no puede existir más que en esta comunicación, como las otras dos personas no son más que recibiéndola y correspondiendo a ella. El Dios personal no es por tanto unipersonal, es tripersonal, porque a su esencia pertenece al amor:

> Entre los hombres el amor funda una estrecha y profunda comunión de personas, pero no una identidad de esencia. Por el contrario, Dios es el amor, y su esencia es absolutamente simple y única; por ello poseen las tres personas una única esencia; su unidad es unidad de la esencia, y no sólo comunión de personas. Esta trinidad en la unidad de la única esencia es el misterio inagotable de la Trinidad, que nunca podemos comprender racionalmente, sino que solamente en forma de esbozos (*in Ansätzen*) podemos hacer accesible a la comprensión creyente[36].

Nos podemos preguntar si la incomprensibilidad de la esencia divina no equivale a la incomprensibilidad del amor divino[37], la incomprensibilidad de la total autoposesión en la comunicación y la plena comunión que a la vez funda y expresa la unidad originaria de Padre, Hijo y Espíritu Santo que

[33] P. Gilbert, *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, Casale Monferrato 1992, 356: «La metafísica es la búsqueda del principio más universal y más necesario. Lo universal es comunión; lo necesario se establece entre lo que es realmente diferente. La tensión entre el uno y lo múltiple o entre lo idéntico y lo diferente es asumida por lo que es al mismo tiempo universal y necesario, uno y diverso, es decir, por el espíritu capaz de captarse en acto en la acción expresa. La sustancia que subsiste en conformidad con esta estructura del espíritu es la "persona". La persona se reconoce idéntica así siendo frente al otro, es decir, diferente, en el ámbito de un intercambio gratuito cuyo solo origen es la "persona"». Cf. también, id, *Kénose et Ontologie* (cf. la n. 86 del cap. anterior), esp. 195-200.

[34] J. Ratzinger, *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 76.

[35] W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 364: «Así la persona no existe de otro modo más que en la autocomunicación a otros y en el reconocimiento por parte de otras personas. Por ello es imposible que la unidad y unicidad de Dios, precisamente porque Dios desde el principio es pensado como personal, sea entendida como soledad. Aquí está el fundamento más hondo por el que la concepción teísta de un Dios impersonal no puede mantenerse». En el mismo sentido se pronuncia L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, 433: «El Dios que en su esencia es amor personal, no puede propiamente ser pensado más que como trinitario». Cf. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 198-200, el amor es a la vez lo que distingue y lo que une. En este contexto (p. 199) cita el autor a san Buenaventura, *Quaestio disp. de Trin.* 2,2-3: «Si unitas divina est perfectissima, necesse est quod habeat pluralitatem intrinsecam».

[36] W. Kasper, o.c., 365; ib., 372: «La unidad de Dios..., como comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se determina como unidad en el amor».

[37] A partir de la revelación del Nuevo Testamento podemos corregir un apofatismo unilateral. A. Milano, *Analogia Christi. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana*: Ricerche Teologiche 1 (1990) 29-72,73: «...de Dios se pueden dar nombres, y entre éstos el más alto es el que le ha reconocido Juan: *agape*. El *agape* es en verdad "id quo magis cogitari nequit" y es por tanto el nombre más propio de Dios».

tiene su origen último en el amor fontal del Padre. En la reciente teología católica hallamos en los últimos tiempos un consenso cada vez más amplio, aun con matices diversos, acerca de la identificación del amor con la esencia divina[38]. San Agustín identificó ya el amor con la Trinidad en su famosa sentencia: «vides Trinitatem si caritatem vides»[39]. Y el obispo de Hipona identifica también en otro lugar explícitamente el amor y la naturaleza divina: «en aquella simple y suprema naturaleza la sustancia y la caridad no son dos cosas distintas, sino que la sustancia misma es la caridad y la caridad misma es la sustancia tanto en el Padre, como en el Hijo como en el Espíritu Santo...»[40]. La unidad más profunda que puede existir en el

[38] Además de los autores que acabamos de citar, cf. H. U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 130: «...el amor idéntico con la esencia de Dios; este amor es el que da sentido a todo: cf. ib. 140-141; 163; L. Scheffczyk, o.c., 413, Dios es en su esencia amor personal; B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993, 295-299; C. Porro, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, 309-312; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, 597; Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* (cf. n. 8) I D) 3 (*Documentos 1969-1996*, 253): «...se manifiesta el misterio de Dios y del hombre como misterio de caridad» (cf. el texto latino en Greg 64 (1983) 14. Especialmente significativos son los párrafos que dedica al Dios amor el CEC: «Ipsum Dei Esse est amor... Ipse aeterne est amoris commercium: Pater, Filius et Spiritus sanctus, nosque destinavit ut huius simus partecipes (221; cf. 218-221); «Ipsum Eius [Dei] Esse est veritas et amor».CEC *Compendio*, 42: «Enviando a su Hijo y al Espíritu Santo Dios revela que él mismo es eterno intercambio de amor». Ya Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 2, Ser y Amor expresan la misma realidad divina; Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 1: «"Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él" (1 Jn 4,16). Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino». Ideas semejantes encontramos en el campo ortodoxo: D. Staniloae, *Dios es amor*, Salamanca 1984,88; Y. Spiteris, *La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive*, en A. Amato (a cura di), *Trinità in contesto*, Roma 1993, 45-69, 58: «El amor no es una consecuencia o una "propiedad" e la sustancia divina... sino lo que *constituye* la sustancia» (referido concretamente a J. Zizioulas). Sobre algunos aspectos de la discusión reciente, M. Böhnke, *Gott ist Liebe. Ein Beitrag zur trinitätstheologischen Debatte*: ThPh 80 (2005) 249-256.

[39] *Trin.* VIII 8,12 (CCL 50,287); cf. XV 6,10 (472).

[40] *Trin.* XV 17,29 (594). La idea de que el amor se identifica con la esencia divina está muy presente en la tradición; ofrecemos algunos ejemplos: Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione* (PG 46,96): «La vida de la naturaleza de arriba es amor, la vida divina se actúa mediante el amor»; León Magno, *Sermo* 92,3 (PL 54,454): «Sic enim caritas ex Deo est, ut Deus ipse sit caritas»; Pedro Lombardo, *Sent.* I 32,5: «Et sicut in Trinitate dilectio est, quae est Pater, Filius et spiritus sanctus, quae est ipsa essentia deitatis»; Juan de la Cruz, *Romances sobre el evangelio «In principio erat Verbum», acerca de la Santísima Trinidad* (Obras, Salamanca 1992,42): «...por lo cual era infinito / el amor que las unía, / porque un solo amor tres tienen / que su esencia se decía». Cf. L.F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, 126-130.

Dios trino es la unidad del amor[41], que se identifica así con el ser de Dios.

Unidad y distinción no son, por consiguiente, contradictorias. La única esencia divina no se contrapone a la pluralidad de las personas ni a la «oposición de las relaciones». Es precisamente la unidad de las personas en su mutua referencia; no ha de ser considerada como previa a ellas, sino que puede ser considerada como su misma unidad y comunión[42]. Pero igualmente, y como ya hemos indicado repetidas veces, esta unidad no puede ser el resultado de un proceso de unión de los tres. La unidad y la trinidad divinas son ambas absolutamente primarias y originales, ninguna es "previa" a la otra. Ambas tienen su único fundamento en el Padre, único principio de la divinidad, pero que sólo es en la relación al Hijo y al Espíritu. Aunque se puedan tomar la una y la otra como punto de partida, se deberá tener siempre presente que ni lógica ni ontológicamente hay una prioridad de la una sobre la otra. El monoteísmo cristiano es el monoteísmo del Dios trino revelado en Cristo[43]. El

[41] Bernardo de Claraval, *De diligendo Deo* 12,35 (SCh 393,150): «Qué es por tanto lo que en aquella suprema y bienaventurada Trinidad conserva la unidad suprema e inefable sino la caridad. Por ello será la ley, y la ley de Dios, la caridad, que de alguna manera mantiene la Trinidad en la unidad y la une en el vínculo de la paz». La caridad es así la "substantia divina".

[42] Cf.las nn. 13-17. Tambien B. Forte, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988, 18-19. W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, Madrid , 361-362: «El tratamiento de esta idea [de la esencia divina en cuanto tal] ... tendrá que mostrar... si se puede pensar el concepto de la esencia divina como el compendio sintético (*Inbegriff*) de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu, a diferencia de aquella otra idea ontológica de esencia que Agustín se creía obligado a presuponer»; ya hemos visto que de todas maneras es preferible hablar de la esencia divina, aunque ésta no puede considerarse previa a las personas.

[43] Ib. 362-363: «A la fe trinitaria del cristianismo lo único que le importa es la vida concreta, diferenciada en sí misma, de la unidad divina. De modo que la doctrina de la Trinidad es, efectivamente, un "*monoteísmo concreto*".

Dios amor es en sí mismo unidad y pluralidad, y por ello, en la sobreabundancia del amor que es en sí mismo, puede darse a los hombres, que no somos necesarios; al ser amor en sí mismo, lo puede ser también para nosotros[44].

En último término toda la teología trinitaria se puede convertir en un comentario a 1 Jn 4,8.16[45]. El amor, en nuestra experiencia humana, por una parte une[46], pero por otra parte respeta al otro, le deja ser el que es[47]. Si podemos aplicar a Dios analógicamente esta experiencia humana (y con clara conciencia de la diferencia fundamental, a la que ya hemos aludido, de la unidad de la esencia divina, poseída por los tres, y la comunión entre los hombres, por íntima que queramos concebirla), podemos pesar cómo en el amor se da la máxima unión en la máxima distinción de las tres personas. Así se puede hablar del

Con lo cual se diferencia de determinadas ideas acerca del Dios uno, localizado en un abstracto más allá, y acerca de una unidad abstracta que excluye de sí toda pluralidad y que de hecho convierte al Dios uno en un mero correlato del mundo del más acá y de la pluralidad de lo finito». Sobre el "monoteísmo concreto", cf. también W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 358-359; S del Cura, *El Dios único cristiano. Apología del monoteísmo trinitario*: Burgense 37 (1996) 65-92, esp. p. 88, sobre el origen de la expresión "monoteísmo concreto". K. Rahner, *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, en *Schriften zur Theologie* 15, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 185-194, 190, Dios no es sólo el dador sino el don mismo. Esto es posible sólo en una concepción trinitaria.

[44] La teología ha reflexionado mucho en los últimos tiempos sobre la relación entre la Trinidad y la creación. Cf. L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma-Casale Monferrato 1995, 64-69. Volveremos en seguida sobre el tema en la n. 53.

[45] Cf. R. Prenter, *Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie:* ThLZ 96 (1971) 401-413, 403: «*Dios es amor.* ¿Por qué no simplemente Dios nos ha amado...? ¿Por qué no simplemente Dios nos *tiene* un amor infinito, pues nos ha amado tanto? ¿Por qué no simplemente: Dios está lleno de amor por nosotros? ¿Por qué: Dios es amor?». cit. por W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, 461; cf. también Th. Söding, *"Gott ist Liebe". 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie*, en Th. Söding (Hsg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (Festschrift W. Thüsing), Münster 1996, 306-357.

[46] Agustín, *Trin.* VIII 10,14 (290): «Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua coopulans vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur?»; *Diu. Quaes.* Q. 83 (CCL 44A,50): «Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere».

[47] Dios, que crea por amor, da a la criatura su propia consistencia y en especial al hombre su libertad. El amor es "creador".

Dios Hijo que viene a nosotros y se hace uno de nosotros (Dios con nosotros), del Espíritu Santo derramado en nuestros corazones (Dios en nosotros), sin atentar de ningún modo contra su trascendencia y contra la incomprensibilidad de su misterio (Dios Padre, Dios por encima de nosotros, según Ef 4,6)[48]. Descubrimos la presencia del Dios trascendente e inabarcable por una parte en la historia y por otra en la profundidad de nuestro corazón y en lo más profundo de nosotros mismos. Dios habita en una luz inaccesible (cf. 1 Tim 6,16) y a Dios nadie lo ha visto pero el Hijo unigénito nos lo ha dado a conocer (cf. Jn 1,18), y el Espíritu nos hace penetrar en su profundidad (cf. 1 Cor 2,10-12). A partir de esta revelación en Jesús, manifestación máxima del amor divino, nos vemos confrontados con la luz de su misterio. Un misterio que es ante todo un misterio de amor. Por ello solamente en el amor tenemos acceso al conocimiento de Dios: puesto que el amor es de Dios, el que ama ha nacido de Dios y le conoce, y en cambio el que no ama no puede conocerlo (cf. 1 Jn 4,7-8)[49].

[48] Cf. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 532; ya Ireneo, *Adv. Haer.* V 18,2 (A. Orbe, *Teología de San Ireneo* II, Madrid 1987, 220-225): «(cf. Ef 4,6) Por encima de todos el Padre, y él es cabeza de Cristo (cf. 1 Cor 11,3); a través de todos el Verbo, y él es cabeza de la Iglesia (cf. Ef 5,23; Col 1,18), y en todos nosotros el Espíritu, y él es el agua viva que da el Señor a quienes creen rectamente en él (cf. Jn 7,39)»; *Demons.* 5 (FP 2,61-62): «Porque *sobre todas las cosas* está el Padre, pero *con todo* está el Verbo... y *en todos nosotros* está el Espíritu que grita «*Abbà*» (Padre) (cf. Gál 4,6)». Cf. también expresiones parecidas en Hipólito, *C. Noeto* 14,5 (Simonetti, 178); Atanasio, *Serap.* I 28 (PG 26,596). Nos hemos ocupado ya del problema de las partículas especialmente relacionadas con cada una de las personas; cf. II concilio de Constantinopla, DH 421.

[49] Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 446ss (*Dios como misterio del mundo*, 418ss); Jüngel señala que reconocemos al Dios amor cuando envía a su Hijo al mundo, con lo que se expone a la falta de amor. Así Dios se muestra no sólo como el que ama, sino como el acontecimiento mismo del amor. Dios no quiere amarse a sí mismo sin amar al mundo. En la misión del Hijo al mundo Dios entra en la carencia de amor, y así hace digno de amor al hombre odioso. La identificación de Dios con el amor no permite la reducción de Feuerbach: el amor es sólo verdadero cuando viene de Dios. Cf. también el análisis del amor, muy rico y sugerente, en ib. 430-466 (trad. esp. 404-417). Cf. también M. Cabada Castro, *Ser queridos y querer. Prolegómenos para una futura agapología*, Madrid 2006.

4. *La unidad de Dios y la unidad de los hombres*

La unidad del Dios trino es tal, que, acentuando debidamente todas las diferencias, está abierta a que en ella, por pura gracia, participemos los hombres. La llamada "oración sacerdotal" de Jesús (Jn 17), al final del discurso de la última cena, ofrece las bases para esta consideración, de tal manera que podemos tomarla como punto de partida para nuestra reflexión[50].

Los primeros versos del capítulo tratan de la glorificación mutua del Padre y del Hijo; culminan en el v. 5 con la súplica de Jesús de ser glorificado por el Padre con la gloria que tenía junto a él antes de la creación del mundo. En esta glorificación se manifiesta la misma gloria del Padre. Se trata de la revelación escatológica del ser eterno de Dios. Dios posee desde siempre la gloria de su divinidad; ésta consiste en la glorificación mutua del Padre y del Hijo. Esta glorificación tiene que abrazar ahora también al Hijo en cuanto hombre, éste es el sentido de la súplica de Jesús en el v. 5. La humanidad de Jesús, en su resurrección y exaltación, entra plenamente en la vida eterna de Dios. El Hijo es para toda la eternidad el Hijo encarnado, que ha asumido la naturaleza humana para no abandonarla nunca. Precisamente porque Jesús, también en cuanto hombre, es introducido en esta "doxología" eterna, pueden ser introducidos en ella los que en él creen, unidos a su Cabeza, el primogénito de entre los muertos (cf. Col 1,18). En ellos es glorificado también el Hijo (cf. Jn 17,10). Esta glorificación acontece mediante el «otro Paráclito», el Espíritu de la verdad que Jesús enviará y que guiará a los discípulos a la verdad toda entera, porque les comunicará lo que de él habrá oído (Jn 16,14: «él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros»). La doctrina trinitaria tiene como finalidad última la doxología, en cuanto toma como punto de partida la glorificación mutua del Padre y del Hijo. Esta glorificación, en la que los hombres somos introducidos, significa nuestra salvación: «Dios es la gloria del hombre», decía san Ireneo[51]. La vocación del hombre se

[50] Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi,* 369ss. Me inspiro en gran medida en él para lo que sigue.

[51] *Adv. Haer.* III 20,2 (SCh 211,388): «Gloria enim hominis Deus, operationis vero Dei et omnis sapientia eius et virtutis receptaculum homo»; a la vez el hombre viviente es la gloria de Dios: Ib. IV 20,7 (SCh 100,648): «Gloria

realiza en la glorificación del Dios uno y trino en cuanto es acogido en la plenitud de vida de la Trinidad. Ello es posible porque esta unidad divina no elimina la distinción, sino que la asume en sí. En Dios es lo mismo ser que ser en el otro y con el otro[52]. Por ello Dios puede acoger en su seno a la criatura sin que ésta pierda su ser propio[53].

De estas características del ser del Dios uno y trino deriva nuestra salvación, que no es más que nuestra participación en su vida. La vida eterna consiste en el conocimiento de Dios: «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y al que enviaste Jesucristo» (Jn 17,3). Jesús, el enviado del Padre, se halla así indisolublemente asociado al «único Dios verdadero». La unidad del Padre y el Hijo funda a su vez la unión de los creyentes con Dios y entre sí: «Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean también uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17,21-22). La unidad se funda en el don que Jesús ha hecho a los suyos de la "gloria" que el Padre le ha dado, en la participación en la vida divina que él ha recibido del Padre[54]. Toda la acción de Jesús en la tierra

enim dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei»; cf. A. Orbe, *«Gloria Dei vivens homo». Análisis de Ireneo Adv. Haer. IV 20,1-7:* Greg 73 (1992) 205-268.

[52] Cf. W. Kasper, o.c., 373.

[53] En esto se funda la relación intrínseca entre la creación y la Trinidad. Sólo porque en Dios existe la alteridad puede hacer surgir el otro, la criatura, sin hacerse dependiente de él. Se ha de afirmar la unidad de la acción divina en la creación porque, siendo las tres personas inseparables, Dios es un solo principio de las criaturas. Agustín lo ha formulado de modo lapidario en *Trin.* I 4,7 (CCL 50,36): «...sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur». Pero ya hemos tenido ocasión de indicar (cap.1, apartado sobre el "olvido" de la Trinidad) que esto no quiere decir que este principio único no contenga en sí mismo la distinción y que por consiguiente, en la operación inseparable de las tres personas no participe cada una de ellas en el modo que le es propio.

[54] Cf. sobre la "gloria" en este contexto R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan* III, Barcelona 1980, 238ss; podría significar la abundancia de la vida divina que presenta ya como una realidad lo que sólo será pleno en el mundo futuro. La unidad que es una característica del ser divino y esta unidad es la que se ha de reflejar en la comunidad de creyentes. La gloria y la unidad se ven también unidas en Rom 15,5-6. Sobre la relación entre la unidad del Padre y del Hijo y la de los hombres, expresada en la gloria, D. Marzotto,

tiende a crear esta unión, a hacer de todos los hombres hijos de Dios y hermanos entre sí. También según Jn 17,26 el amor con que el Padre ha amado a Jesús tiene que estar en los cristianos. La unidad de la Iglesia se funda en la unidad de la Trinidad[55].

Llama la atención que en la oración sacerdotal, y en este contexto en el que se habla de la unidad, no se mencione al Espíritu Santo, del que se habla en diferentes ocasiones en los capítulos precedentes. Precisamente por esta razón no se puede pensar que la unión de los hombres con el Padre y con el Hijo y la presencia de Jesús entre los suyos se lleve a cabo sin la acción del Paráclito, el Espíritu de la verdad. Sin que queramos establecer relaciones precipitadas, se ha de notar que las nociones de la gloria y del Espíritu se asocian repetidas veces en el Nuevo Testamento (cf. 2 Cor 3,6-9.18; Ef 3,16; 1 Pe 4,14)[56]. Una tradición patrística nada despreciable mantiene esta íntima unión, y llega incluso a la identificación pura y simple de las dos nociones[57]. La unidad de los creyentes con el Padre y el Hijo se funda

L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni, Brescia 1977, 192: «Jesús y el Padre son una cosa sola y expresión de ello es la gloria que el Padre ha dado a Jesús, porque lo ha amado desde siempre, pero Jesús ha dado esta gloria a los discípulos y éstos creen en él. La unidad originaria se abre a acoger a otros que se hacen una cosa sola también ellos "en nosotros", "como nosotros", "puesto que nosotros somos una sola cosa"»; cf. también ib. 198-199. Y. Simoens, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13-17)*, Roma 1981, 248 : « "Uno", en la relación al Padre y a Jesús, reciben como don la gloria que define la identidad misma de Dios»; J. Zumstein, *L'évangile selon Saint Jean (13-21)*, Genève 2007, 184: «la gloria es la plenitud de la realidad divina»; Vaticano II, GS 24: «El Señor Jesús, cuando ruega al Padre "para que todos sean una cosa sola, como tú y yo somos una cosa sola" (Jn 17,21-22), abriéndonos perspectivas inaccesibles a la razón humana, nos ha sugerido una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en el amor»; el texto no se refiere directamente a la introducción de los hombres en la unidad divina.

[55] Cf. Conc. Vaticano II LG 1. 4, etc., con la famosa cita de san Cipriano de Cartago, *De orat. dominica* 23: «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata»; también Tertuliano, *De Bapt.* 6,1 (CCL 1,282): «Ubi tres, id est pater, filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est».

[56] Cf. F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, 22-23 ; id., *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1988,28: «El poder, la gloria y el Espíritu son inseparables».

[57] Cf. Justino, *Dial. Tryph.* 49,2-3 (TPS 47,150); cf. J.P. Martín, Zürich 1971, 196-200, sobre la relación entre estos conceptos y además *kháris* y *dýnamis*; Ireneo de Lión, *Adv. Haer.* IV 14,1-2 (SCh 100, 538-546); tanto la glo-

en todo caso en la comunicación que Jesús hace de la gloria, con la cual es uno con el Padre. Por ello podemos hablar con propiedad, y no sólo en un sentido figurado, de la verdadera participación de los hombres en la vida del Dios uno y trino. Esta unidad en la distinción es la que permite que Dios venga a nosotros en la línea descendente del *exitus*, Padre-Hijo-Espíritu Santo, que se invierte en el movimiento ascendente del *reditus*: «Pues por él [Cristo] unos y otros tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2,18), ya que Jesús ha derribado con su muerte todo muro de separación entre los hombres, y en particular entre judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-17). Dado que la unidad divina se da en la distinción de las personas, también la unidad que en la Iglesia se establece a imagen de la Trinidad recoge la variedad de los dones y carismas y no busca la uniformidad (cf. 1 Cor 12,4-30; Rom 12,4-9; Ef 4,9-13). La unidad entre los hombres sólo puede darse en el respeto de las peculiaridades de las personas, los pueblos y las culturas.

«Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur» (Símbolo *Quicumque*, DH 75). No se puede pensar en la unidad divina sin que la Trinidad esté presente, ni podemos reflexionar sobre esta última olvidándonos de la unidad. Toda afirmación que tome en cuenta uno solo de estos aspectos deberá ser completada por la consideración del otro. La unidad de la esencia divina, que es la plenitud del ser en el amor, tiene su fuente en la persona del Padre, pero éste no es más que en relación con el Hijo y el Espíritu Santo. Así podemos pensar simultáneamente en los dos aspectos inseparables del ser divino. El amor está al principio de la Trinidad, en la fuerte y el origen que es el Padre, y en virtud de la comunión del Padre y el Hijo

ria como el Espíritu obran la comunión con Dios; Hilario de Poitiers, *In Mt.* 2,6; 12,23 (SCh 254,110; 292); *Tr. Ps.* 56,6 (CCL 61,163-164); cf. L.F. Ladaria, *La «unción de la gloria celeste». Gloria y Espíritu Santo en Hilario de Poitiers:* Revista Catalana de Teologia 25 (2000) 131-140; Ambrosiaster, *Com. 2 Cor* 3,18 (CSEL 81,219-220). Los pasajes más llamativos son de Gregorio de Nisa, *Hom. in Cant.* XV (PG 44,1117): «El vínculo de esta unidad es la gloria (cf. Jn 17,22). Por otra parte, si se examinan con atención las palabras del Señor, se descubrirá que el Espíritu Santo es denominado gloria. Dice así en efecto: *Les di la gloria que tú me diste* (Jn 17,22). Efectivamente les había dado aquella misma gloria, cuando les dijo: *Recibid el Espíritu Santo* (Jn 20,22)»; id., *In illud tunc et ipse Filius* Jäger III /2, 22): «El Espíritu es la gloria».

cierra el círculo trinitario en la persona del Espíritu Santo, el amor en persona[58]. Y si todo cuanto existe viene del amor creador del Dios uno y trino, en el desbordamiento del eterno intercambio de amor que es la vida íntima de Dios, podemos pensar que la donación de sí y el desprendimiento es el sentido último de todo cuanto existe: «El sentido del ser es el desprendimiento del amor»[59]. A partir de esta constatación se ha hablado en los últimos tiempos en la teología católica de una «ontología trinitaria»[60], en la que el amor es contemplado como el núcleo más profundo y que da el sentido a toda la realidad[61]. Ser es donación. Dado que la Trinidad es, también en cuanto tal, el origen de la creación y su meta, estas consideraciones se

[58] A partir de una consideración semejante señala W. Pannenberg, *Teología Sistemática* I , 466, que en el Padre en cuanto origen y en el Espíritu Santo como amor (esencia común) es más manifiesta la esencia divina, «la divinidad en su conjunto». Pero no se debería olvidar que en el Hijo en cuanto persona intermedia se juntan los dos aspectos del amor, recibir y dar.

[59] W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 377; cf. todo el contexto. H. de Lubac, *La foi chrétienne*, Paris 1969, 13-14: «El fondo del ser es comunión».

[60] La expresión fue acuñada por K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976. La ontología que deriva de la fe ha de tener su punto de partida en el amor, en el darse. El pensamiento de la Trinidad ha descubierto el amor como el núcleo en los misterios del cristianismo, pero también en todo lo que es (ib. 36).Id., *Auf den göttlichen Gott zudenken: Unterwegs mit dem dreienen Gott*, Freiburg 1996; cf. también G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 454-464; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, 602-606. Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* I D) 3 (*Documentos 1969-1996*): «...Se manifiesta al mundo el misterio de Dios y del hombre como misterio de caridad. De esta consideración, bajo la guía de la fe cristiana, se puede deducir una nueva visión universal de todas las cosas, la cual, aunque examina críticamente las aspiraciones del hombre actual, sin embargo las reafirma, las purifica y las supera. En el centro de esta "metafísica de la caridad" ya no se coloca, como en la filosofía antigua, la sustancia en general, sino la persona, cuyo acto perfectísimo y sumamente perfectivo es la caridad».

[61] K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 55: «"El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo es posible que nos dé con él todas las cosas?" (Rom 8,32). Esta experiencia fundamental de la fe se funda en la muerte y en la resurrección de Jesús. Experimenta que Jesús se ha entregado por nosotros, pero que su entrega es la entrega de *Dios*, que en ella el sentido del ser, que queda completamente transformado porque es dado desde su último fundamento, es asumido en el ritmo de la entrega de sí mismo [de Dios]». Ib. 57: «El que cree en Cristo... cree en un amor que está en el comienzo, en el centro y al final».

hallan justificadas. Valen, naturalmente, ante todo para los hombres. La entrega de Jesús nos revela el misterio de amor y donación que constituye la vida divina. Seguir a Jesús, por quien todo fue hecho, significa, como recuerda el concilio Vaticano II, hacerse más hombre (GS 41). Significa entrar en el verdadero sentido de la vida que arranca de la vida misma de Dios. El primado de la persona y de la relación permite integrar en la vida aquellas experiencias que no entran en ningún sistema: la soledad y la culpa, la tristeza y el fracaso[62].

La revelación de este sentido último del ser acaece en la vida de Jesús, imagen y revelador del Padre, que es a su vez el principio, la raíz y la fuente de la Trinidad. El que ve a Jesús ve al Padre. El que ve a Jesús puede entender a Dios como el total desprendimiento del amor. Su vida, muerte y resurrección nos abren al misterio de la comunión trinitaria, eterno intercambio de amor. En este eterno amor trinitario está la condición de posibilidad de la kénosis temporal del Hijo. Se puede llegar a la definición del ser como donación y como desprendimiento solamente a partir de Jesús revelador del Padre, y con ello del misterio de la Trinidad santa, que es el Dios uno y único. En este misterio somos introducidos mediante la fe y el bautismo, que recibimos en el nombre (y no en los nombres[63]) del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y por el cual somos asociados a la muerte y resurrección de Jesús y pasamos a formar parte de la Iglesia que es su cuerpo. La Iglesia que, como nos recuerda el concilio Vaticano II, tiene por ley el nuevo precepto de amar como Cristo nos ha amado (cf. Jn 13,34) y que es el germen más fuerte de unidad para la humanidad entera (cf. LG 1.9).

[62] Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 377. Ib.: «Es finalmente una interpretación que lleva a la esperanza, una anticipación de la doxología escatológica bajo el velo de la historia».

[63] Cf. CEC, 233, no en los nombres, porque hay un solo Dios, el Padre, su Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo. Cf. *Catechismus Romanus* II 2,10; cf. W. Kasper, *Der Gott...* 359. Ya en los primeros siglos cristianos se notó la importancia de este singular; Agustín, *In Joh. ev.*, VI 9 (CCL 36,58: «Ubi unum nomen audis, unus est Deus»; cf. la carta *Dum in sanctae* del papa Vigilio, del año 552 (DH 415), y la *Fides Pelagii* del año 561 (DH 441).

Los modos de actuar y las propiedades (atributos) de Dios

El Dios uno y trino que la fe cristiana confiesa se nos muestra en su revelación a los hombres como «el que es» en plenitud de posesión de sí mismo, en el eterno intercambio de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La doctrina acerca de las propiedades o atributos de Dios, manifestados en su obrar salvífico, se entiende mejor a la luz de la revelación trinitaria, en la que se nos desvela definitivamente la profundidad del misterio del ser divino. Así esta enseñanza tradicional, a la que dedicaremos una atención limitada[64], se puede considerar como una prolongación de nuestra reflexión sobre la esencia divina que poseen en común el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Con frecuencia nos ha salido al paso la cuestión de la incomprensibilidad de Dios (cf. Job 36,26; Is 40,13; 45,15; Rom 11,33-34). Es una consecuencia que deriva de su ser infinito[65]. Santo Tomás, como ya hemos tenido ocasión de señalar, indicaba que cuando se trata de la esencia divina se ha de considerar cómo Dios "no es" más bien que cómo es[66]. Su existencia es conocida

[64] Los recientes tratados y manuales acerca del Dios uno y trino difieren notablemente en la atención concedida a este tema. Le dedica un espacio muy notable L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, 419-507; trata el tema después de la teología trinitaria en sentido estricto. También le dedican mucha atención L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino* 435-477; R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, 174-224. Ambos siguen el orden tradicional que trata de estas cuestiones en el ámbito de la exposición sobre el Dios uno, previa a la de la Trinidad. Podemos remitir a estas tres obras para una exposición más amplia que la que aquí ofrecemos. Tratan en cambio muy brevemente del tema A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, 597-601; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 214-216; los dos subrayan el carácter trinitario de estas propiedades.

[65] Cf. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio* III 1,103 (Jaeger II, 38); también Gregorio Nacianceno, *Or.* 30,17 (SCh 250,262). Cirilo de Jerusalén, *Cat.* 6,2 (PG 33,541): «Cuando se trata de Dios es una gran ciencia confesar la ignorancia». Señala con acierto W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, 366, que «los grandes desvaríos en el campo del conocimiento de Dios no se producen cuando los hombres son conscientes de que su entendimiento está siempre por debajo de la grandeza de ese objeto, sino cuando toman equivocadamente sus limitadas ideas por la cosa misma».

[66] Cf. *STh* I 2, comienzo. Pero esto no impide que podamos hacer también proposiciones afirmativas sobre Dios, cf. *STh* I13,12, cf. Juan Damasceno, *De fide orthodox.* I 2.4 (PG 94, 793.799).

por sus efectos, pero a causa de la enorme desproporción entre estos efectos y su causa no podemos conocerlo perfectamente según su esencia[67]. Probablemente por esta razón encontramos con frecuencia en la Escritura y en la literatura cristiana de todos los tiempos elencos de propiedades de Dios, largas enumeraciones que nos ayudan a darnos cuenta de que con una sola expresión no se le puede abarcar. Estas propiedades divinas se deducen en la Sagrada Escritura de los modos de actuación de Dios y forman un todo con ellas. A partir de la magnitud y variedad de los beneficios divinos se contempla la grandeza del autor de todos ellos. Evidentemente tampoco con muchas palabras se agota la inmensidad divina, pero no hay duda de que la enumeración de diversas propiedades y la diversidad de aproximaciones al misterio ayuda a dar la impresión más viva de que nos encontramos ante lo que nos sobrepasa. Es precisamente la riqueza desbordante del amor de Dios la que se manifiesta en la abundancia de las propiedades divinas, que no son más que intentos de articulación de aquella idea central. En ningún modo debemos pensar que estas largas enumeraciones se opongan a la simplicidad divina. Es más bien la imposibilidad humana de captarla verdaderamente la que obliga a la pluralidad de aproximaciones.

Las páginas que siguen no pretenden un estudio exhaustivo de esta cuestión. Nos contentaremos con algunas indicaciones fragmentarias sobre las enseñanzas de la Biblia y de la Tradición, para pasar después a reflexionar sobre algunos problemas actuales en torno a la inmutabilidad e impasibilidad divinas.

[67] Cf. *STh* I 1,2. La incomprensibilidad de Dios ha sido una enseñanza constante en la Iglesia; sobre esta noción enlos apologetas se puede ver W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophishen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchrisltichen Theologie*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296-346,320ss; cf. también Basilio di Cesarea, *De Fide* (PG 31,681): «Ni las palabras pueden describir ni la mente puede abarcar la majestad y la gloria de Dios; no se puede expresar ni con un palabra ni con un concepto, ni pueden ser comprendidas como son»; *C. Eunomio*, I 10 (SCh 299,204): «No hay ningún nombre que logre abarcar toda la naturaleza de Dios y expresarla de manera satisfactoria»; cf. ib. I 12 (212).

1. *Algunas nociones bíblicas*

Antiguo Testamento

Las afirmaciones más profundas sobre Dios en la Biblia no se encuentran en afirmaciones abstractas acerca de él, sino en las oraciones. Cuando se le invoca o se le suplica, cuando se le alaba y se cantan sus maravillas, cuando se le habla con el corazón, cuando se experimenta su bondad infinita, es cuando el hombre profundiza más en misterio. No podemos por ello extrañarnos de que, en el Antiguo Testamento, sea precisamente el libro de los salmos el que con más frecuencia nos hable de las grandezas de Dios y enumere los grandes beneficios a los hombres que nos muestran las características de su mismo ser. Así p. ej. en el Sal 103,3-9:

> Él, que perdona todas tus culpas, cuida todas tus dolencias, rescata tu vida de la fosa, te corona de amor y de ternura; él que harta de bienes tu existencia, mientras tu juventud se renueva como el águila. Yahvé el que hace obras de justicia y otorga el derecho a los oprimidos... Clemente y compasivo, Yahvé, tardo a la cólera y lleno de amor, no se querella eternamente ni para siempre guarda rencor...

También el salmo 145 es un canto de alabanza al Dios más grande de cuanto el hombre pueda abarcar:

> Grande es Yahvé y muy digno de alabanza, insondable su grandeza. Edad a edad encomiará tus obras, pregonará tus proezas...
>
> Se hará memoria de tu inmensa bondad, se aclamará tu justicia. Clemente y compasivo, Yahvé, tardo a la cólera y grande en amor; bueno es Yahvé con todos, y sus ternuras sobre todas sus obras... Tu reino, un reino por los siglos todos, tu dominio por todas las edades. Yahvé es fiel en todas sus palabras, amoroso en todas sus obras. Yahvé sostiene a todos los que caen, endereza a los que se encorvan (Sal 145,3-4.7-9.13-14)[68].

[68] Sal 71,5, «Tu poderío y tu justicia, oh Dios, hasta las nubes»; 72,12-13: «Porque él librará al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara; se apiadará del débil y del pobre, el alma de los pobres salvará»; 146, 6-9: «... el que hizo los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos hay; que guarda por siempre lealtad, hace justicia a los oprimidos, da el pan a los hambrientos,

La fidelidad del amor divino se encuentra también en los profetas (cf. p.ej. Jer 31,3; Os 2,21-22). Son ante todo las obras de Dios, la experiencia histórica del amor a su pueblo, las que en estos textos dan la pauta, pero de ahí se pasa a afirmaciones sobre la grandeza y el poder divinos. Estos pasajes y otros semejantes parecen comentarios o ecos de las palabras con que el mismo Dios se describe a sí mismo, respondiendo a la invocación de Moisés, en Ex 34,6-7: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la iniquidad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación»[69]. Se repiten con pequeñas variantes las mismas ideas en Ex 20,5-6; Num 14,18; Dt 5,9-10; 7,9-10.

La riqueza insondable del ser de Dios se manifiesta también en que él es, por antonomasia, el "viviente", a él pertenece propiamente la vida (cf. Jer 10,10; Sal 36,10; Dan 6,27, entre otros lugares). Según el Nuevo Testamento la vida se ha manifestado en Cristo (cf. Jn 1,4; 14,6; 1 Jn 1,2). Otras expresiones muestran el poder de Dios y su trascendencia: es el Altísimo, encumbrado sobre toda la tierra (cf. 7,18; 73,11; 78,56). Su poder no conoce límites, Dios hace todo lo que quiere (Sal 115,3; Jer 32,17; Job 42,2). La omnipotencia de Dios se manifiesta en la creación, pero también en la fidelidad al pacto establecido con su pueblo (cf. Sal 111). A partir de las maravillas de la creación, Yahvé aparece vestido de esplendor y majestad (cf. Sal 104,1ss; 113,4). Los cielos proclaman la gloria infinita de Dios (cf. Sal 19,2), pero no pueden contenerlo: «Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo te he construido!» (1 Re, 8,27; cf. Is 66,1). El Dios que no puede ser abarcado es a la vez omnipresente: «¿Adónde iré yo lejos de tu espíritu, adónde de tu rostro podré huir? Si hasta los cielos subo, ahí estás tú, si en el seol me acuesto, allí te encuentras» (Sal 139,7-8).

Yahvé suelta a los encadenados. Yahvé abre los ojos a los ciegos, Yahvé a los encorvados endereza, Yahvé protege al forastero, a la viuda y al huérfano sostiene» cf. también Sal 84.

[69] Cf. I. M. Sans, *Autorretrato de Dios*, Bilbao 1997.

El trono de Dios está en los cielos, sus ojos contemplan todo el mundo, sus párpados exploran a los hijos de Adán (cf. Sal 11,4; también 14,2; Jer 23,24. La permanente omnisciencia de Dios se pone de relieve en Eclo 42,18-20: «Él sondea el abismo y el corazón humano, y penetra sus secretos cálculos. Pues el Altísimo penetra todo saber, y fija sus ojos en las señales de los tiempos. Anuncia lo pasado y lo futuro y descubre las huellas de las cosas secretas. No se le escapa ningún pensamiento, ni una palabra se le oculta». Dios no pasa, existe desde siempre y para siempre, a diferencia de sus obras efímeras y caducas: «De edad en edad duran tus años. Desde antiguo tú fundaste la tierra, y los cielos son la obra de sus manos; ellos perecen mas tú quedas, todos ellos como la ropa se desgastan... Pero tú, siempre el mismo, no tienen fin tus años» (Sal 102,25-28). Por ello Dios es llamado con frecuencia la "roca", metáfora que expresa gráficamente la solidez del apoyo que ofrece al hombre (cf. Sal 18,32, entre otros muchos lugares). La eternidad del amor y el poder de Dios se expresan de modo admirable en el salmo 136, que contempla en una mirada de conjunto la creación del mundo, la liberación de Egipto y el cuidado amoroso de Dios por sus criaturas[70]. Muchos de estos temas se encuentran reunidos en un texto del Eclesiástico:

> El que vive eternamente lo creó todo por igual, sólo el Señor será llamado justo.
> A nadie dio poder de proclamar sus obras,
> Pues ¿quién podrá rastrear sus maravillas?
> El poder de su majestad, ¿quién lo calculará?
> ¿Quién pretenderá contar sus misericordias?
> Nada hay que quitar, nada que añadir,
> y no se pueden rastrear las maravillas del Señor.
> Cuando el hombre cree acabar, comienza entonces,
> cuando se para, se queda perplejo...
> La misericordia del hombre sólo alcanza a su prójimo,
> la misericordia del Señor abarca todo el mundo (Eclo 18,1-7.12).

[70] Para más información sobre este tema cf. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, 253-292; F. A. Pastor, *La lógica de lo inefable. Una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo cristiano*, Roma 1986, 131-147; O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 43-59.

La santidad de Dios es otra de sus propiedades más características según la Escritura. Según el Sal 22,4, Dios es por excelencia "el Santo". La "santidad" es una propiedad que pertenece exclusivamente a Dios en el Antiguo Testamento. Lo santo es originariamente lo separado de este mundo. Por ello conviene especialmente al Dios trascendente. Esta separación conlleva la inexistencia del pecado y de la impureza que manchan a los hombres. Así la santidad es la expresión del misterio divino, es el bien y la bondad del mismo Dios. Esta santidad se convierte en misterio de salvación en cuanto es comunicada a los hombres. Por dos veces en el libro del Levítico (11,44-45; 19,2) se dice que esta santidad debe ser imitada por el creyente. Si en una ocasión el acento se coloca más bien en preceptos de pureza ritual (en el primer texto), en el segundo pasaje la imitación de la santidad de Dios se identifica con el cumplimiento de los mandamientos divinos; se muestra en el respeto a los padres, en la observancia del sábado, en la abstención de la idolatría. Dios jura por su santidad, que de esta manera parece identificar consigo mismo (cf. Am 4,2). La santidad de Dios se muestra sobre todo en el amor y la misericordia: «No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo el Santo, y no me gusta destruir» (Os 11,9). Hay por consiguiente una relación intrínseca entre la santidad de Dios, que está más allá de las miserias de este mundo, y el amor misericordioso a los hombres. La santidad tiene relación también con el poder y la majestad divinas (cf. Is 6,1-6). Pero el poder de Dios no destruye ni aniquila, sino que salva perdonando. Por esta razón Dios, que es el salvador del pueblo[71], es también el Santo de Israel (cf. Is 1,4; 10,20; 43,3.14)[72].

La justicia y la rectitud del obrar de Dios se ponen también de relieve en numerosas ocasiones: «Él es la Roca, su obra es consumada, pues todos sus caminos son justicia. Es Dios de lealtad, no de perfidia, es recto y justo» (Dt 32,4); «Yahvé es justo en todos sus caminos, amoroso en todas sus obras» (Sal 145,17). La justicia divina que se manifiesta en la salvación de los hombres se pone también de relieve en relación con la unicidad del

[71] Cf. Ex 15,2, Dios es el salvador porque ha librado al pueblo del Faraón.
[72] Cf. G. Odasso, *Santidad*, en P. Rossano-G. Ravasi- A. Girlanda, *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, 1779-1788.

Dios de Israel: «No hay otro Dios fuera de mí, Dios justo y salvador, no hay otro fuera de mí. Volveos a mí y seréis salvados, confines todos de la tierra, porque yo soy Dios, no existe ningún otro» (Is 45,21-22).

Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no enumera a una cantidad tan grande de propiedades divinas. En él se repiten algunas de las afirmaciones que encontrábamos en el Antiguo. El rostro de Dios invisible e inabarcable se ha revelado ahora en Jesús (cf. Jn 1,19; 14,9). Él, en sus palabras y en sus hechos, nos da a conocer la bondad y la misericordia de Dios (cf. entre otros lugares Lc 8,38-49; Lc 15, las tres parábolas de la misericordia); por ello muestra una clara preferencia por los pobres y los abandonados, por los publicanos y pecadores, por aquellos que los hombres rechazan y desprecian. De la misericordia de Dios se habla expresamente en Lc 1,45.78 (cf. también 6,36[73], entre otros lugares). Dios es también «rico en misericordia» (Ef 2,4).

La omnipotencia de Dios reafirma también con claridad en el Nuevo Testamento: «Todo es posible para Dios» (Lc 1,37; cf. Mt 19,26). Se pone de relieve ante todo que Dios hace valer su omnipotencia para salvar a los hombres. Dios es, según el Apocalipsis, «el que es, el que era y el que va a venir» (Ap 1,4.8; 4,8); son claras las reminiscencias de Ex 3,14[74]. En conexión a veces con las expresiones del Apocalipsis que acabamos de mencionar, se aplica a Dios repetidas veces en este mismo libro el calificativo de *pantocrátor*, que se hará de uso tan frecuente en la tradición (cf. Ap. 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 9,6,15, 21,11; también 2 Cor 6,18). En alguno de estos mismos contextos Dios es llamado el "santo" (cf. Ap 3,7; 4,8; 6,10; 15,4; 16,5[75]). La expresión se repite en otros lugares del Nuevo Testamento con referencia tanto a Dios (cf. Jn 17,11; 1 Pe 1,15; 1 Jn 2,20) como a Jesús (cf. Mc 1,24; Lc 1,35; Jn 6,29; Hch 3,14; 4,27). Dios Padre,

[73] En el texto paralelo de Mt 5,48 el Padre celestial es llamado "perfecto".

[74] En otros pasajes Dios aparece como existente antes de los siglos o "eones"; cf. Ef 3.9; Col 1,29; Dios es el rey de los siglos, cf. 1Tim 1,17; cf. también Heb 1, 8 con cita de Sal 45,7. En otros pasajes la existencia eterna de Dios parece presuponerse (cf. Jn 1,1; 17,5; Ef 2,3-4).

[75] En estos últimos textos no se usa *hágios*, sino *hósios*.

y también Jesús, son según el Apocalipsis, «el primero y el último» (Ap 1,6; 1,17; 2,8; 21,6; 22,13); es una expresión que puede sin duda relacionarse con la eternidad divina. Para Dios «mil años son como un día y un día como mil años» (2 Pe 3,8; cf. Sal 90,4). La eternidad divina aparece también en Rom 16,26.

Dios es "invisible", aunque dado a conocer por Jesús (cf. Jn 1,18; Col 1,15; 1 Tim 1,17; 6,15-16). Es inmortal (cf. 1 Tim 1,17; 6,16); incorruptible (Rom 1,23, cf. Sab 2,23-24). Es igualmente el "Altísimo"; así según Lc 1,32 Jesús es el «Hijo del Altísimo», y según Lc 1,35 el Espíritu es la fuerza del mismo (cf. también Hch 7,48; Mc 5,7=Lc 8,28). La trascendencia divina queda así fuertemente subrayada. Pero a la vez los hombres pueden llegar a ser «hijos del Altísimo» según las palabras de Jesús en Lc 6,35 (cf. Sal 82,6).

Dios es además "bueno", más aún, es el único a quien conviene propiamente este calificativo (Mc 10,18). Es además el "veraz", frente a la mentira de los hombres (cf. Ap 3,7; Rom 3,4). Es a la vez el que posee la justicia, realzada por la injusticia de los hombres (cf. Rom 3,5).

Podríamos seguir todavía esta enumeración, pero fácilmente podría convertirse en una simple yuxtaposición de datos. Es interesante notar que muchas de estas características y propiedades de Dios, que indican claramente su trascendencia sobre todo lo creado, pueden ser comunicadas a los que tienen fe en Jesús, sin que la trascendencia del Creador quede en absoluto cuestionada. En Jesús podemos ser partícipes de la justicia de Dios (cf. Rom 3,26). En él tenemos acceso a la vida que sólo Dios posee, a la vida eterna que es participación en la eternidad misma de Dios (cf. Jn 6,39-40.54-58). En él también participamos del amor divino (cf. 1 Jn 4,7-21). Como para Dios no hay nada imposible, también para el que cree «todo es posible» (cf. Mc 9,23; Mt 21,21=Mc 11,23), aunque la expresión tiene evidentemente significados distintos en uno y otro caso. Estas dos dimensiones de las propiedades divinas van juntas en el Nuevo Testamento: por una parte se sigue subrayando, como en el Antiguo Testamento, la trascendencia divina, pero a la vez se nos habla de la participación de los hombres en la vida de Dios (cf. Jn 10,34; Sal 82,6: «dioses sois») por la acción salvadora de Cristo y el don del Espíritu. Es la consecuencia de la revelación del misterio del Dios trino. La cercanía de Dios puede salvar-

nos precisamente porque su poder supera infinitamente todas las fuerzas y capacidades humanas. En la trascendencia y a la vez la proximidad de Dios se halla la posibilidad de salvación para el hombre. No bastaría ninguna de ellas sin la otra. Dios mismo (el Padre), y no solamente Jesús, es en algunos pasajes neotestamentarios, especialmente en las cartas pastorales, el «Salvador que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2,4; cf. también 1 Tim 1,1; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4). La grandeza y la majestad divinas por una parte, y por otra la cercanía a los hombres son dos constantes que, con diferentes acentuaciones, encontraremos también en los textos de la tradición cristiana.

2. *Propiedades divinas en la tradición*

Clemente Romano sigue la línea que hemos podido observar en la Escritura. También él combina las propiedades que nos hablan del Dios grande y omnipotente y las que toman en consideración el perdón y la misericordia divina. Sigue también la línea de la Escritura al insertar en un contexto de invocación y de súplica la enumeración de las grandezas divinas[76]:

> Tú, señor, creaste el universo;
> tú fiel en todas las generaciones,
> justo en las sentencias,
> admirable por tu fuerza y grandeza, sabio al crear,
> inteligente al establecer sólidamente lo que existe,
> bueno con las cosas visibles,
> fiel con los que han confiado en ti,
> misericordioso y compasivo[77].

[76] Cf. J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino,* 336.

[77] Clemente Romano, *Ad Cor.* 60,1 (FP 3,148s). También ib. 59,3 (144-147): «...para conocerte a ti, el único Altísimo en las alturas, el Santo que descansas entre los santos, que humillas la soberbia de los engreídos..., que enriqueces y empobreces, que matas y haces vivir, que creas la vida, el único bienhechor de los espíritus y el Dios de toda carne, que ves en los abismos, el testigo de las obras humanas, el socorro de los que están en peligro, el salvador de los que desesperan...». Cf. también ib. 20 (cf. el texto a que se refiere la n. 5 del cap 5). La inmensidad divina es puesta de relieve por Teófilo de Antioquía, *Ad Autolicum* 2,3 (BAC 116,785), «él es el lugar de todas las cosas». La bondad eterna es el punto que resalta la carta *A Diogneto* 8,7-8 (BAC 65, 854; SCh 33bis,70): «El que creó todas las cosas y las distinguió según su orden, no sólo se mostró benigno con el hombre, sino también longánime. A la verdad, él siempre fue tal y lo sigue siendo y lo será, a saber: clemente y bueno, manso y veraz; es más: sólo él es bueno».

San Basilio de Cesarea introduce una distinción entre las propiedades divinas que tendrá gran importancia en las épocas sucesivas. Entre lo que decimos de Dios hay unas propiedades que expresamos de modo negativo: decimos que es incorruptible, inmortal, invisible[78]; se trata de propiedades negativas. Pero también decimos que es «bueno, justo, creador, juez, y otras cosas semejantes. Y de la misma manera que los términos precedentes significaban la negación y el rechazo de lo que es extraño a Dios, los de ahora expresan la afirmación de la existencia de lo que pertenece a Dios»[79]. Mientras unas propiedades divinas significan la negación de nuestras limitaciones, otras nos muestran positivamente lo que es propio de Dios. Gregorio de Nisa señalaba como propias de las tres personas la incorruptibilidad, la integridad, la felicidad, la bondad, la sabiduría, el poder, la justicia, la santidad[80]. San Agustín, también en el contexto de la alabanza y de la invocación, logra juntar una serie impresionante de propiedades divinas:

> Oh sumo, óptimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo, justísimo, muy secreto y muy presente, bellísimo y fortísimo, estable e inaprensible, inmutable y que todo lo cambia, nunca nuevo y nunca viejo, renovador de toda cosa, que llevas a los soberbios hacia la decrepitud. Siempre activo, siempre en reposo; recoges sin que necesites de nada; guías, llenas y conservas; creas, nutres y haces madurar, buscas cuando en realidad nada te falta; amas, pero no te agitas, estás celoso y a la vez seguro; te arrepientes sin sufrir; te sobreviene la ira, pero estás en paz; cambias las obras, pero no tu designio; recibes lo que encuentras, y nunca lo habías perdido; nunca necesitado, te alegras con la ganancia; nunca avaro, pero exiges los intereses. Te prestamos para que nos debas, ¿y quién tiene algo que no sea tuyo? Pagas las deudas sin deber nada, las perdonas sin perder nada. ¿Y qué hemos dicho, Dios mío, vida mía, dulzura

[78] Cf. *C. Eunomium* I 9 (SCh 299,200).

[79] Ib. I 10 (206).

[80] Cf. *De Fide* (Jaeger III 1,66); también *Or. Cath. Magna,* 24 (PG 45,64).

mía? ¿O qué se dice, cuando se habla de ti? Pero ¡ay de los que no hablan de ti! Porque están mudos aunque hablen[81].

Las últimas líneas nos muestran a la vez la dificultad de hablar de Dios y la necesidad de hacerlo. Esta tensión existe siempre y acompaña a toda tentativa de reflexión teológica. En el pasaje encontramos de nuevo una combinación de propiedades positivas y negativas. Y mientras unas pueden ser consideradas abstractas, inspiradas en la consideración de Dios como "ser supremo", en otras ocasiones, como en las referencias al perdón y a la misericordia, a la ira y al arrepentimiento, es clara la inspiración en la concreta historia bíblica. Aunque la filosofía del platonismo, en particular del platonismo medio y del neoplatonismo, sin duda es un elemento que influye en el pensamiento de los Padres, ciertamente no es el único ni el más determinante[82]. El mensaje bíblico es sin duda la primera fuente de inspiración.

Juan Damasceno (+en torno al 749) se complace especialmente en ofrecernos largas listas de propiedades divinas. Elegimos una entre las varias que se encuentran en su *De fide orthodoxa;* este ejemplo concreto se encuentra en el contexto de una profesión de fe:

> Creemos en un solo Dios, un solo principio, carente de principio, increado, ingénito, que no conoce la destrucción ni la muerte, eterno, inmenso, incircunscrito, no limitado por ningún término, de potencia infinita, simple, no compuesto, incorpóreo, libre de cambio, pasión, y de toda mutación y alteración, invisible, fuente de toda bondad y justicia, luz intelectual y que no ha sido encendida, potencia no comprendida en ninguna medida, que sólo es abarcada por su voluntad... que es creadora de todas las cosas, causa de las cosas visibles y de las invisibles; conservadora de todo, que tiene providencia sobre

[81] *Conf.* I 4 (CCL 27,2-3); cf. también ib. 3 (2); *Trin.* XV 5,7-8 (CCL 50,468-471), todas las cualidades divinas se identifican con la esencia de Dios. Agustín hace la siguiente enumeración en un contexto más amplio: «eterno, inmortal, incorruptible, inmutable, viviente, sabio, potente, bello, justo, bueno, bienaventurado, espíritu»; *In Joh. ev.* I 8 (CCL 36,5): «¿Qué hay en tu corazón cuando piensas en una sustancia viva, eterna, omnipotente, infinita, presente en todas partes, en todas partes toda entera, nunca circunscrita?».

[82] Cf. W. Pannenberg, o .c. (cf. n. 65).

> todo, que contiene y rige todas las cosas, superior en esencia, vida, palabra y pensamiento; es la misma luz, la misma bondad, la misma vida...[83].

Ricardo de San Víctor ha dedicado a los atributos divinos el libro II de su *De Trinitate.* Se refiere a su eternidad, incorruptibilidad, inmensidad, perfección, simplicidad, exclusión de toda cantidad, bondad, incomprensibilidad[84]. El concilio Lateranense IV señala que Dios es «eterno, inmenso e inmutable, incomprensible, omnipotente e inefable» (DH 800). Santo Tomás, como ya hemos indicado, piensa que debemos hablar de cómo Dios no es más bien que de cómo es. El camino es por tanto negativo, se trata de eliminar mentalmente de Dios lo que no le conviene, las limitaciones que conocemos de nuestra experiencia. Así se llega a la simplicidad de Dios, a su perfección, bondad, infinitud, inmutabilidad, eternidad, unidad[85]. Después de haber considerado lo que Dios es (o mejor no es) en sí mismo, se pasa a las operaciones de Dios, las que permanecen en él y las que dan lugar a un efecto exterior. Se habla en primer lugar de lo que corresponde al intelecto de Dios (su ciencia y su vida), y a continuación de lo que corresponde a su voluntad (su amor, su justicia y su misericordia). Por último se trata de su potencia y de su felicidad[86].

Esta tradición ha sido recogida por el concilio Vaticano I en la constitución dogmática *Dei Filius:*

> La santa, católica y apostólica Iglesia Romana cree y confiesa que uno solo es el Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en intelecto y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sustancia espiritual singular, completamente simple e inmutable, ha de ser considerado distinto del mundo

[83] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* I 8 (PG 94,808); cf. también otras enumeraciones en ib. I 2; I ,5; I 14 (792; 801; 860).

[84] Cf. *De Trinitate* II (SCh 63,110-158).

[85] Cf. *STh* I qq. 3-11. Cf. lo que ya señalábamos en la n. 67. El principio de la "teología negativa" viene del PsDionisio Aeropagita: de Dios son verdad las negaciones, las afirmaciones son imperfectas; cf. *De cael. Hierar.* II 3 (SCh 58,79, cf. 77-81).

[86] Cf. *STh* I qq.14-26. En esta clasificación santo Tomás combina los atributos "metafísicos" con los que se muestran en la revelación divina.

en la realidad y en la esencia, totalmente feliz en sí mismo y por sí mismo, e inefablemente excelso sobre todo lo que existe o puede concebirse además de él mismo (DH 3001).

Llama la atención que en esta larga lista de propiedades divinas no se encuentre ninguna que haga referencia a la actuación concreta de Dios hacia los hombres, su misericordia, su amor, su bondad[87]. Esta omisión se explica si tenemos en cuenta la estructura de la constitución *Dei Filius.* Se habla en ella en primer lugar de Dios creador de todas las cosas, que puede ser conocido por la luz de la razón; pero en seguida se añade que Dios «por su infinita bondad» ha ordenado a los hombres a un fin sobrenatural, es decir, a la participación en los mismos bienes divinos que el ser humano de ningún modo podría llegar a conocer sólo con su inteligencia[88]. Para este conocimiento hace falta la revelación divina. No se puede decir por consiguiente que la consideración de la bondad divina y del amor de Dios hacia los hombres esté fuera de la visión del Concilio.

Se han intentado diversas maneras de clasificar estas propiedades y atributos divinos[89]. No creo que valga la pena que nosotros intentemos una más. En último término todos los atributos y propiedades divinas apuntan hacia la plenitud de la vida y la plenitud del ser en Dios, que es la plenitud del amor. De ahí la convicción de que Dios está libre de todas nuestras limitaciones, tanto de las físicas como de las espirituales y morales. Dios es el inmenso y el eterno, frente a nuestra limitación y a nuestra mortalidad, es el que todo lo sabe frente a nuestra ignorancia, el que todo lo puede frente a nuestra incapacidad e impotencia, pero es sobre todo el que ama por encima de nuestro odio y el que perdona más allá de nuestro rencor. Como decía el profeta Oseas (11,9) perdona porque es Dios y no hombre y es el "santo" por excelencia. Es el Dios bueno frente a nuestra maldad, el fiel frente a nuestra infidelidad, el veraz frente a nuestra mentira. Como ya hemos indicado, la plenitud del ser en la plenitud del amor es la característica fundamental del ser divino. Ésta se articula en la pluralidad de dimensiones que descubrimos en Dios al no poder abarcar su misterio de una manera unitaria. A partir del modo como se hace presente a los hombres en la creación y en la revelación en Cristo podemos sospechar la riqueza inefable de la vida intradivina.

[87] De la bondad divina se hablará a continuación (cf. DH 3002), anteponiéndola a la omnipotencia, al tratar directamente de la creación: «Este solo verdadero Dios, por su bondad y "virtud omnipotente", no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a las criaturas...».

[88] DH 3005: «... Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar de bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana...»; cf. también DH 3008ss.

[89] Cf. J. Auer, *Gott der Eine und Dreieine,* Regensburg 1978, 356-580, los clasifica según se refieran al ser de Dios y a su vida y su acción; a su vez distingue entre los primeros tres grupos: los que se refieren a la aseidad, a los trascendentales, a la negación de lo creatural; distingue también tres grupos entre los segundos, según se relacionen con el conocimiento, la voluntad y la acción, y el ser del Dios trino. Le sigue en parte J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino,* Salamanca 1993, 338ss. Según W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, 426ss, unos atributos pertenecen a la idea de Dios "en general", otros a la acción concreta que nos es conocida por la revelación. L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung,* Aachen 1996, 419-508, distingue también entre las propiedades que conocemos por la acción salvífica y las que pertenecen al ser de Dios. L.F. Mateo-Seco, *Dios uno y trino,* Pamplona [2]2006, 444-489, después de haberse referido a diferentes criterios de clasificación organiza su exposición en tres capítulos: atributos que subrayan la trascendencia de Dios respecto al mundo corporal, los que se refieren a la trascendencia respecto al tiempo y al espacio, y por último la trascendencia respecto a los espíritus creados. R. Ferrara, *El misterio de Dios,* Salamanca 2005, 171-346, organiza el estudio de las propiedades divinas en torno a cuatro paradojas: metafísica, cosmológica, gnoseológica y lingüística, espiritual. Podemos remitir a estas obras, sobre todo a este último tratado, para un estudio más detallado de la cuestión. Cf. también J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre,* Freiburg-Basel-Wien 2007, que trata con detenimiento de la omnipresencia (pp. 227- 329) y de la omnipotencia (331-429).

3. *Algunos problemas actuales*

Hablábamos hace un momento de las limitaciones que todos experimentamos en la vida cotidiana, tanto en el orden físico como en el moral. De unas y otras está Dios completamente libre. Pero tenemos que reflexionar brevemente sobre el significado de esta afirmación. En efecto, la idea, no sólo legítima y justificada, sino también necesaria, de excluir en Dios cualquier limitación, lleva consecuentemente a pensar que existe en la

perfección plena, incompatible con todo cambio y todo sufrimiento. La inmutabilidad de Dios está ligada a su infinitud[90]. Hemos visto ya que la inmutabilidad divina ha sido solemnemente afirmada en los concilios Laterano IV y Vaticano I; este último concilio añade que Dios es inmensamente feliz y que no ha creado el mundo ni para adquirir la felicidad ni para aumentarla[91]. Debe quedar claro que todas estas afirmaciones tienen un sentido obvio, son vinculantes para nosotros y no pueden ser por tanto objeto de discusión. La inmutabilidad y la impasibilidad divinas son objeto de fe.

Pero con esto no está dicho todo. En los últimos tiempos se ha reflexionado sobre el sentido que hay que dar a estas propiedades divinas, tan íntimamente relacionadas entre sí. En efecto, podemos y tal vez debemos incluso añadir otras consideraciones, que en modo disperso han aparecido ya en el curso de nuestra exposición: en su amor por los hombres el Hijo de Dios, obediente a la voluntad del Padre, se ha encarnado y ha sufrido la pasión y la muerte dolorosa e ignominiosa de la cruz. No podemos dudar de que el que sufre y muere es el Hijo de Dios, aunque sea ciertamente en cuanto hombre y no en cuanto Dios[92]. Ésta es la consecuencia que se deduce inevitablemente de la unicidad del sujeto en Jesús, del hecho de que su única persona sea la del Verbo eterno que ha unido a sí hipostáticamente la humanidad.

La reflexión patrística llegó a la idea de la *apatheia* en Dios para excluir en él todas las pasiones y sufrimientos humanos, en clara oposición a las concepciones de la mitología griega. Pero no ha sido ésta la única palabra de los primeros escritores cristianos. Se citan con frecuencia algunos pasajes de Orígenes en los que, partiendo de la kénosis del Hijo, que ha sufrido por nosotros la «pasión de la caridad», se llega a afirmar que también el Padre, el Dios del universo, sufre de alguna manera,

[90] Cf. santo Tomás, *STh* I 9,1.

[91] Cf. ya el concilio de Nicea (DH 126); a la impasibilidad del Hijo en cuanto Dios se refirió también el Lateranense IV (DH 801). Cf. también el concilio XVI de Toledo del año 693 (DH 569): en la Trinidad no hay nada añadido ni adventicio.

[92] Es conocida la fórmula, referida ciertamente a Jesús, de Ignacio de Antioquía, *Ad Rom.* 6,3 (FP 1,156-157): «Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios».

toma sobre sí, aunque no exactamente como lo ha hecho Jesús, nuestra manera de ser. Así, al compadecerse de nosotros, experimenta también él la *passio caritatis*, se coloca por amor en una situación que no corresponde a la grandeza de su naturaleza al tomar sobre sí, por amor a nosotros, los sufrimientos humanos[93]. El lenguaje de Orígenes es matizado; no se trata de atribuir a Dios de manera indiferenciada las pasiones humanas ni de abandonar la doctrina de la *apatheia*. Ésta se presupone, pero se completa a la luz de la revelación. La impasibilidad divina no puede ser la de un Dios insensible a los destinos del mundo. Sería una imagen de Dios que no correspondería a la que nos ofrecen tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. La «pasión de la caridad» coloca al Hijo en el sufrimiento por amor nuestro, y el Padre en virtud de esta misma pasión se compadece de nuestros sufrimientos y debilidades. Así se ponen libremente, por amor, en una posición que no corresponde a su grandeza. No hay confusión entre la naturaleza humana y la divina, sino que precisamente el sufrimiento de Dios es el propio de su naturaleza, que es el amor[94]. Es el sufrimiento de quien se compadece del débil, de quien no carece de entrañas, no de

[93] *Hom. in Ez.* 6,6 (SCh 352,229-231): «En primer lugar ha sufrido porque ha bajado y se ha manifestado. ¿Cuál es por tanto esta pasión que ha sufrido por nosotros? La pasión de la caridad. Y el Padre mismo, Dios del universo, lleno de indulgencia, de misericordia y de piedad, ¿no es verdad que sufre de alguna manera? ¿O bien ignoras que, cuando se ocupa de asuntos humanos, experimenta una pasión humana? Dios toma sobre sí tus modos de ser, el Señor tu Dios, como un hombre toma a su hijo sobre sí (cf. Dt 1,31). Dios toma por tanto sobre sí nuestros modos de ser como el Hijo de Dios tomó nuestras pasiones. El Padre mismo no es impasible. Si se le ruega tiene piedad, se compadece, experimenta una pasión de caridad, y se coloca en una situación incompatible con la grandeza de su naturaleza, y, por nosotros, toma sobre sí las pasiones humanas». Cf. también *Hom in Ez.* 13,2 (SCh 352,411); *Com. Mt.* 10,23 (SCh 162,259); *Sel. in Ez.* 16 (PG 13,812). Cf. el breve pero sustancioso estudio de M. Fédou. *La 'souffrance de Dieu' selon Origène*, en E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* XXVI, Leuven 1993, 246-250. También san Gregorio Taumaturgo habló de la pasión de la caridad de Dios; Dios es pasible por encima de toda pasión, la peor de las pasiones a que lo podríamos someter sería la de despreocuparse del género humano (cf. *Ad Theopompum, de passibili et impassibili in Deo*; Analecta Sacra, t. 4, ed. J. B, C. Pitra, 363-376).

[94] Cf. M. Fédou, o.c.

quien sea limitado o se encuentre en necesidad[95]. Dios que es impasible en relación consigo mismo no lo es en relación con los demás[96]. En la Edad Media san Anselmo notó también la dificultad de conciliar la impasibilidad divina con la misericordia[97]. San Bernardo decía que Dios es impasible, pero no incapaz de compadecer[98].

En los últimos tiempos se ha vuelto a plantear el problema de la impasibilidad de Dios en relación con su inmutabilidad. Se ha poner de relieve ante todo que «la vida divina es tan inagotable e inmensa que Dios no necesita, en modo alguno, de las criaturas y ningún acontecimiento en la creación puede añadirle algo nuevo o hacer que sea acto algo que sea todavía potencial en él. Dios, por tanto, no puede cambiarse ni por disminución ni por progreso»[99]. Una vez afirmado este punto se ha de tener también presente que la imagen de un Dios únicamente trascendente y que no se preocupara de las vicisitudes del mundo y de los hombres sería ciertamente cuestionable. Dios no es ajeno al destino del hombre ni a su historia. Según el Antiguo Testamento Dios se encoleriza, castiga, amonesta, se arrepiente (cf. Gn 6,6; Ex 32,7-14; Sal 78,34ss; Is 63,7ss; 64,1ss; Jer 18,7-10, entre otros muchos lugares). Pero sobre todo se ha de considerar el hecho de que el Hijo de Dios se ha encarnado, ha compartido por entero la suerte de los hombres, «probado en todo menos en el pecado» (Heb 4,25; cf. concilio de Calcedonia, DH 301). K. Rahner hace ya algunas décadas defendió la idea de la mutabilidad de Dios «en el otro»; le movía el deseo

[95] F. Orígenes, *Sel. in Ezechielem* 16 (PG 13,812); también Hilario de Poitiers, *Tr. Ps.* 149,3 (CSEL 22,867-868), piensa que la inmutabilidad divina en cierto modo se "atempera" con la mutabilidad humana, en concreto con la penitencia y la conversión.

[96] Así resume el pensamiento de Orígenes, K. Doi, *Ist Gott leidenschaftlos? Pathos und Apatheia bei Origenes*: Theologische Zeitschrift 54 (1998) 228-240, esp. 238-240.

[97] Cf. *Proslogion* VIII (Schmitt I, 106).

[98] *Sermones in Cant.* 20,5 (PL 183,906): «Deus est impassibilis, sed non incompassibilis» ; cit. por Benedicto XVI, *Spe salvi* 39. J. Razinger-Benedikt XVI cita este mismo texto de san Bernardo en *Jesus von Nazareth. I. Vom der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 117.

[99] Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* II B) 4.1 (*Documentos 1969-1995*, 261). La comisión cita a continuación a santo Tomás, *STh* I 9,2.

de tomar en serio la afirmación de Jn 1,14, «el Verbo *se hizo* carne» (Jn 1,14). No se trata de que el Verbo se convirtiera en hombre dejando se ser Dios, pero es igualmente claro, dada la unicidad de la persona de Jesús, que el Logos es el sujeto de este hacerse; el es el sujeto del cambio y de la transformación que experimenta al hacerse hombre y entrar en nuestra historia. El que en sí mismo y en la plenitud de su vida divina es inmutable puede cambiar "en el otro", en la criatura; puede hacerse hombre, es decir, hacerse en el tiempo otra cosa. Esta posibilidad no ha de entenderse como un signo de necesidad interna, de limitación, sino todo lo contrario. Significa el vértice de la perfección divina, que sería menor si el Hijo de Dios no pudiera convertirse en algo más pequeño permaneciendo lo que es[100]. No se trata por consiguiente de poner en cuestión la perfección divina y la inmutabilidad que de suyo corresponde a Dios, sino de subrayar la capacidad que tiene de salir de sí por amor a los hombres[101]. La necesidad de reexaminar el sentido de estas propiedades divinas de la inmutabilidad y la impasibilidad viene por tanto ante todo de la consideración cristológica. El misterio de la encarnación obliga a reflexionar sobre el sentido de la inmutabilidad divina, el de la cruz, al cual se asocia en cierto modo el misterio del sufrimiento del mundo, sobre la impasibilidad. Se ve así la relación íntima que hay entre estos dos aspectos. Probablemente sería adecuado acudir a la noción bíblica de la "fidelidad" de Dios a sus designios amorosos, que

[100] Cf. *Grundklurs des Glaubens*, 217-221; H. U. von Balthasar, *El misterio pascual*, en MySal III/2, 144-335, 154: «[Frente a los herejes] la inmutabilidad de Dios había que afirmarla de tal modo que ella no implicara que al encarnarse el Logos preexistente no ocurría en él nada real; y había que evitar que ese suceso real degenerara en teopasquismo», también ib. *Teodramática 3. Las personas del drama. El hombre en Cristo*, Madrid 1993, 480: «No es Dios en sí mismo el que cambia, sino que es el Dios inmutable el que entra en relación con la creaturalidad, y esta relación da a sus relaciones internas un nuevo rostro, rostro a decir verdad no puramente externo, como si esta relación exterior no le afectara realmente»; cf. también id. *Theologik* II, Einsiedeln 1985, 258-259. El Hijo se apropió los dolores infligidos a su naturaleza humana, y esta preposición no puede ser reducida a una mera "comunicación de idiomas"; cf. Comisión Teológica Internacional, o.c., II B) 3 (261).

[101] Podemos recordar aquí la conocida fórmula «non coerceri maximo, contineri autem minimo, divinum est»; cf. H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 424.

permanecen y duran de edad en edad (cf. Sal 33,11), en medio y a pesar de todas las vicisitudes de la historia humana.

En nuestra exposición de la revelación del misterio del amor divino en la cruz de Cristo hemos tropezado ya con teólogos que de manera directa han abordado el tema del sufrimiento divino. ¿Puede Dios Padre permanecer insensible al dolor, a la soledad, de Jesús su Hijo en la cruz? ¿Y al sufrimiento de tantos hijos suyos en su Hijo a lo largo ya lo ancho de la historia y en todos los lugares del mundo?[102] Si por un lado ciertas nociones de la inmutabilidad e impasibilidad divinas pueden parecer difícilmente compatibles con la imagen de Dios que nos presenta el Antiguo y sobre todo el Nuevo Testamento, por otra parte hay que evitar los evidentes excesos de considerar que Dios se realiza o perfecciona en la historia, que su ser divino no se halla perfectamente constituido desde la eternidad, y que sólo en la participación en el destino humano alcanza su verdadera plenitud. Es claro que la capacidad de asumir la naturaleza humana o de compadecerse del sufrimiento humano no pueden provenir de carencia ni de imperfección, sino al contrario, de la perfección del ser divino. Porque, en efecto, la plenitud del ser de Dios que se realiza en el eterno intercambio del amor intratrinitario se manifiesta en la donación hacia fuera, en la creación y sobre todo en la salvación de los hombres, máxima revelación en total libertad del amor infinito que es Dios en sí mismo. La "pasión de Dios" como *passio caritatis* de que hablaba Orígenes es la capacidad infinita de compadecerse de quien padece y de ponerse a su lado y en su lugar.

[102] Cf. además de los autores ya citados en el cap 3, en el apartado acerca de la Trinidad y la cruz de Jesús; K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975; J. Galot, *Dieu souffre- t-il?*, Paris 1976; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 235-245; A. Gesché, *Dieu poue penser. I. Le mal*, Paris 1993; una posición muy prudente adopta Th. G. Weinandy, *Does God Suffer?*, Notre Dame (IN) 2000. Para un examen de las posiciones de diferentes teólogos J. Vives, *La inmutabilidad de Dios a examen:* Actualidad bibliográfica 14 (1977) 111-136; S. del Cura Elena, *El "sufrimiento" de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal*: RET 51 (1991) 331-373; X. Tilliette, *El misterio del sufrimiento divino*. RCI Communio 25 (2003) 417-422; M. Enders, *Dio può soffrire? La sofferenza di Dio nella teologia dei Padri:* RCI Communio (Milano) num. 192 (2003), 19-33; se puede ver también sobre la cuestión R. Ferrara, *El misterio de Dios*, 201-215.

Nos hemos referido ya diversas veces incluso en este contexto al documento de la Comisión Teológica Internacional *Teología-Cristología-Antropología*. En él se aborda el problema que ahora nos ocupa y se recogen algunos de los planteamientos actuales que ya hemos insinuado. Hay que afirmar la inmutabilidad y la impasibilidad de Dios, ideas desarrolladas en la tradición cristiana pero que tienen su raíz en la Sagrada Escritura, pero no hay que concebirlas como si Dios permaneciera indiferente a los acontecimientos humanos. Citamos algunos de los pasajes más significativos:

> La inmutabilidad del Dios vivo no se opone a su suprema libertad, como lo demuestra claramente el acontecimiento de la encarnación. La afirmación de la impasibilidad de Dios presupone e incluye esta concepción de la inmutabilidad, pero no hay que concebirla de modo que Dios permanezca indiferente a los acontecimientos humanos. Dios, que nos ama con amor de amistad, quiere que se le responda con amor. Cuando su amor es ofendido, la Sagrada Escritura habla del dolor de Dios, y, por el contrario, si el pecador se convierte a él, habla de su alegría (cf. Lc 15,7). «La salud del dolor es más cercana a la inmortalidad que el pasmo del que no siente» (Agustín, *Enarratio in Ps*. 55,6). Los dos aspectos se complementan mutuamente. Si se descuida uno de ellos, se desfigura el concepto del Dios que se ha revelado. La tradición teológica medieval y moderna subrayó prevalentemente el primer aspecto. En realidad, también hoy la fe católica defiende así la esencia y la libertad de Dios...
>
> En nuestros tiempos, las aspiraciones de los hombres buscan una Divinidad que ciertamente sea omnipotente, pero que no parezca indiferente; más aún, que esté como conmovida misericordiosamente por las desgracias de los hombres, y en este sentido «compadezcas» con sus miserias. La piedad cristiana siempre rehusó la idea de una Divinidad a la que de ningún modo llegaran las vicisitudes de su criatura; incluso era propensa a conceder que, como la compasión es una perfección nobilísima entre los hombres, también existe en Dios de modo eminente y sin imperfección alguna, la misma compasión, es decir, «la inclinación de la conmiseración... no la falta de

poder»[103], y que ella es conciliable con su felicidad eterna. Los Padres llamaron a esta misericordia perfecta con respecto a las desgracias y dolores de los hombres, «Pasión de amor», de un amor que en la pasión de Jesucristo llevó a cumplimiento y venció los sufrimientos.

Por ello, en las expresiones de la sagrada Escritura y de los Padres, y en los intentos modernos, que hay que purificar en el sentido explicado, ciertamente hay algo que retener...[104].

Las mismas o semejantes ideas han hallado también acogida en momentos posteriores en el magisterio pontificio. Así se ha expresado Juan Pablo II:

> La concepción de Dios como ser necesariamente perfectísimo excluye ciertamente de Dios todo dolor derivado de limitaciones y heridas, pero, en las profundidades de Dios se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: «Estoy arrepentido de haber hecho al hombre» (Gn 6,7)... A menudo el Libro Sagrado nos habla de un Padre que siente compasión por el hombre como compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e indecible *"dolor" de Padre engendrará* sobre todo la admirable *economía del amor redentor* en Jesucristo... En boca de Jesús redentor, en cuya humanidad se verifica el "sufrimiento" de Dios, resonará una palabra en la que se manifiesta el amor eterno, lleno de misericordia. "Siento compasión" (cf. Mt 15,32; Mc 8,2)[105].

[103] León I, *Tomus ad Flavianum* (DH 293): «Inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis». El texto se refiere directamente a la encarnación. Pero parece justo tomar de este acontecimiento los criterios esenciales para entender toda la actuación de Dios respecto de los hombres.

[104] *Teología-Cristología-Antropología,* II B) 4.1-5.2 (*Documentos 1969-1996,* 262-263). Texto latino en Greg 64 (1983) 5-24, esp. 22-24.Se puede ver todo el contexto, pp. 259-263 (lat. 20-24). La Comisión hace aquí referencia a Juan Pablo II, *Dives in misericordia,* 7.

[105] *Dominum et Vivificantem,* 39; ib., antes del pasaje citado en el texto: «El "convencer en lo referente al pecado" (Jn 16,8), ¿no deberá, por tanto, significar también el *revelar el sufrimiento*? ¿No deberá *revelar el dolor,* inconcebible e indecible, que, como consecuencia del pecado, el *Libro Sagrado* parece entrever, en su visión antropomórfica en las profundidades de Dios y, en cierto modo, en el corazón mismo de la inefable Trinidad?»; también ib. 41: «Si el pecado ha engendrado el sufrimiento, ahora el dolor de Dios en Cristo crucificado recibe su 4.5.8.

> El "sufrimiento" de Dios no implica por tanto imperfección ni necesidad de ningún tipo, sino que se funda en la capacidad infinita de amar: capacidad del Hijo de llevar sobre sí todo nuestro sufrimiento, capacidad del Padre de "compadecerse" en una medida incomprensible para nosotros. Es por consiguiente una expresión de su perfección máxima, de su plenitud de vida y de ser[106].

También Benedicto XVI indica algo semejante hablando en términos muy realistas de la "compasión" de Dios:

> Dios no puede padecer, pero puede compadecer. El hombre tiene para Dios un valor tan grande que él mismo se ha hecho hombre para poder com-padecer con el hombre, de manera muy real, en carne y sangre, como se demuestra en el relato de la Pasión de Jesús. Desde entonces en todo sufrimiento humano hay uno que comparte el sufrimiento y la paciencia; de ahí se difunde en todo sufrimiento la *con-solatio* del amor participante de Dios y surge así la estrella de la esperanza[107].

Es evidente que sólo a la luz de la revelación de Dios en Jesucristo se puede enfocar de este modo la cuestión de las propiedades divinas. Si bien es cierto que debemos afirmar la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de las criaturas (en seguida nos ocupamos más despacio de este tema) y que lo que podemos descubrir de Dios por este camino no es irrelevante para la teología, no es menos cierto que nuestras ideas sobre Dios han de estar abiertas a una revisión profunda a la luz de la manifestación definitiva del ser divino que se nos ofrece en la revelación en el Hijo hecho hombre por amor a todos nosotros; en ella se nos descubren perspectivas que de otro modo nunca hubiéramos podido ni siquiera sospechar.

[106] Cf. J. Galot, *Dieu, souffre-t-il,* 214-215.

[107] *Spe salvi* 39. Este texto sigue inmediatamente a la cita de san Bernardo a la que nos hemos referido en la n. 98.

12
El conocimiento «natural» de Dios y el lenguaje de la analogía

EL CONOCIMIENTO DE DIOS A PARTIR DE LA CREACIÓN

Tenemos acceso al conocimiento de la Trinidad sólo por la revelación acaecida en Cristo que acogemos en la fe. Sólo aceptando la manifestación del Hijo en nuestra carne mortal y el mensaje salvador de su muerte y resurrección podemos vislumbrar la profundidad del misterio divino que en él Dios nos da a conocer, y del que, en su infinita bondad, ha querido hacer partícipes a los hombres. Pero el mismo magisterio de la Iglesia, con un sólido fundamento en la Sagrada Escritura, ha afirmado solemnemente la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de la creación. Se habla a veces, aunque habría que precisar mucho el sentido de este término, de conocimiento «natural» de Dios, porque adquirido a partir de los datos de la «naturaleza»; este conocimiento se contrapone al que podemos alcanzar por la revelación «sobrenatural». Esta terminología puede fundarse efectivamente en la constitución *Dei Filius* del Vaticano I que, precisamente después de haber afirmado la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de la creación, afirma que Dios se ha revelado a sí mismo y sus decretos por otra vía sobrenatural (cf. DH 3004); ésta corresponde al fin sobrenatural a que Dios ha destinado al hombre, la participación de sus mismos bienes divinos (cf. ib. 3005). Por ello se puede hablar de *supernaturalis revelatio* (DS 3006)[1]. Haremos un breve

[1] Sobre el concepto de «sobrenatural» en el Vaticano I se puede ver H.J. Pottmeyer, *Der Glaube von dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution*

recorrido por las afirmaciones de la Escritura sobre la posibilidad de conocer a Dios a partir de la creación para pasar después a la definición de esta posibilidad en el concilio Vaticano I y otras declaraciones sobre la cuestión.

1. *El conocimiento de Dios a partir de la creación en la Escritura*

La posibilidad del conocimiento de Dios a través de la creación se encuentra ya en la Escritura. A través de la creación Dios ha dejado entrever algo de sí mismo y de su grandeza. Según el Sal 19,2 «el cielo proclama la gloria de Dios y el firmamento pregona la obra de sus manos». La cuestión se plantea más explícitamente en los ambientes alejandrinos que tratan de establecer un puente entre la revelación bíblica y la sabiduría griega. El lugar clásico sobre la materia en el Antiguo Testamento es Sab. 13,1-5:

> Sí, vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraron a Dios, y no fueron capaces de conocer por los bienes visibles a Aquel-que-es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice, sino que al fuego, al viento, al aire sutil, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, señores del mundo. Que si, seducidos por su belleza, los tomaron por dioses, sepan en cuánto les aventaja el Señor de todos ellos, pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si fue su poder y eficiencia lo que

über den katholischen Glauben «Dei Filius» des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichen theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg-Basel-Wien 1968, 100-107. Cf. también P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, 55ss. Hay que evitar la identificación de este conocimiento natural de Dios con la noción de la "naturaleza pura". Este conocimiento se coloca de hecho en el ámbito del orden de la creación en Cristo, el único realmente existente. Comisión Teológica Internacional, *Teología- Cristología-Antropología*, I A) 2 (*Documentos 1969-1996*, 246): «...la distinción que existe... entre los dos tiempos de la revelación que se corresponden entre sí: uno, el de la manifestación universal que Dios hace de sí mismo en la creación primordial, y otro, el de la revelación más personal que progresa en la historia de la salvación desde la vocación de Abrahán hasta la venida de Jesucristo, el Hijo de Dios». La distinción entre estos dos "tiempos" se afirma a la vez que la correspondencia entre ellos.

> les dejó sobrecogidos, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo, pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor...[2].

El autor del libro parte de la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas, pero no justifica este principio, más bien lo da por supuesto; tampoco explica a través de qué pasos se puede llegar a este conocimiento. Se constata que no todos los hombres, de hecho, llegan a él. En este contexto, los que no conocen a Dios por sus obras no son los «ateos»[3], sino los paganos que se dejan arrastrar por las apariencias al culto de los elementos naturales o de los astros, hasta el punto de que los confunden con Dios, el Creador de todos ellos; así no son capaces de reconocer a partir de los bienes visibles a Aquel que es[4] (Sab 13,1-3). A partir de las criaturas se puede llegar a Dios, «por analogía», ἀναλόγως. Se encuentra aquí por primera vez este término aplicado al proceso mediante el cual el hombre puede llegar al conocimiento de Dios que se le manifiesta en la realidad creada; se indica con él una cierta proporción, evidentemente muy lejana, entre los dos términos de una comparación[5]. Pero estos hombres no son capaces de descubrirla, no logran dar el salto de las criaturas al Creador. La belleza de las cosas creadas les subyuga[6], quedan prendidos en lo que contemplan. Por esta razón, aun no siendo inexcusables, no merecen una grave reprensión; se explica, hasta cierto punto, que la belleza de la creación les engañe:

[2] Cf. para un análisis detallado del texto, cf. J. Vílchez Líndez, *Sabiduría*, Estella 1990, 348-362; más brevemente J.R. Busto, *La justicia es inmortal. Una lectura del libro de la Sabiduría de Salomón*, Santander 1992, 115s; Ph. Müller, *Weisheit 13,1-9 als «locus classicus» der natürlichen Theologie*, MünThZ 46 (1995) 395-407.

[3] También el Antiguo Testamento conoce el caso de aquellos para quienes Dios no cuenta, que obran como si no existiese: cf. Sal 10,3s; 14,1.

[4] Alusión evidente a Ex 3,14. Es por tanto el verdadero Dios que se ha revelado a Moisés, el Creador de todo, el que de alguna manera se puede llegar conocer a partir de las cosas creadas.

[5] La sección siguiente nos dará ocasión de profundizar en este tema.

[6] Agustín, *Conf.* X 27,38 (CCL 27,175): «Me retenían lejos de ti aquellas cosas que no hubieran existido si no existieran en ti».

Con todo, no merecen éstos tan grave reprensión, pues tal vez caminan desorientados buscando a Dios y queriéndole hallar. Como viven entre sus obras, se esfuerzan por conocerlas y se dejan seducir por lo que ven... Pero, por otra parte, tampoco son éstos excusables; pues si llegaron a adquirir tanta ciencia que les capacitó para indagar el universo, ¿cómo no llegaron primero a descubrir a su Señor? (Sab 13,6-9).

La capacidad de escrutar el universo no ha sido suficiente para descubrir al Señor y creador de todo. Pero mucho más grave todavía es el pecado de aquellos que se han dejado seducir por los ídolos, y han llamado dioses a las obras de las manos humanas: «Desgraciados, en cambio, y con la esperanza puesta en seres sin vida, los que llamaron dioses a las obras hechas por mano de hombre...» (Sab 13,10ss; cf. Sal 115,4-8). Su error es mucho más craso. Los fenómenos de la naturaleza pueden dejar traslucir algo del misterio de Dios y se puede explicar hasta cierto punto que se confundan con él, pero las obras de los hombres no pueden dar lugar a esta confusión.

En el Nuevo Testamento trata también de este tema el texto fundamental de Rom 1,19-23:

...lo que de Dios se puede conocer está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de modo que son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en vanos razonamientos y su insensato corazón se entenebreció. Jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.

Lo primero que llama la atención en este texto, de modo semejante a lo que veíamos ocurría en el libro de la Sabiduría, es la constatación de que la posibilidad del conocimiento de Dios a través de la creación no ha llevado siempre al honor y glorificación del Creador que debía ser la consecuencia de esta manifestación divina. A través de sus obras Dios se hace ver a la inteligencia, pero no obstante los hombres con frecuencia se han ofuscado y su corazón se ha entenebrecido. Jactándose de sabios se volvieron estúpidos. Esto nos hace ya ver que el conocimiento de Dios no puede reducirse a su aspecto intelectual, Dios no es un objeto de conocimiento «neutral» como los otros. Aunque se deje ver a la inteligencia, en su aceptación en nuestra vida entran los factores morales, la actitud de darle gracias y glorificarle. Sin estas actitudes de adoración y reconocimiento personal el mismo conocimiento degenera en la idolatría, se cambia la verdad de Dios por la mentira, se sirve a la criatura en lugar del Creador (cf. Rom 1,23-25). La limpieza de la mirada de quien contempla es esencial para no corromper la recta imagen de Dios. Otro aspecto es fundamental para la adecuada comprensión de este pasaje: en la creación se da ya una manifestación de Dios[7]. Es Dios mismo el que se da a conocer de este modo, ciertamente todavía imperfecto si lo comparamos con la revelación en Jesús. No estamos por tanto ante un simple movimiento del hombre que "conquista" el conocimiento de Dios. La iniciativa de darse a conocer parte siempre de Dios mismo. El verbo usado en el v. 19, φανεροῦν[8], es el mismo que Pablo utiliza, p. ej., en Rom 3,21 para referirse a la revelación de la justicia de Dios en Cristo[9].

Otro texto neotestamentario, aunque tal vez de modo menos explícito se refiere también a la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de la realidad creada:

[Dios] creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él se vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17,26-28).

Aunque sea "a tientas", por tanto, los hombres pueden hallar a Dios, que se encuentra cerca de nosotros y que en él vivimos y somos. Dios es, por así decir, como el aire que respiramos. La proximidad de Dios a los hombres adquiere

[7] Cf. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 51ss.

[8] J.A. Fitzmyer, *Romans*, New York 1993, 279ss; este verbo significa dar a conocer, hacer público.

[9] Sobre el uso patrístico de este texto para afirmar la posibilidad de conocer a Dios por la creación cf. J. Sánchez Cañizares, *La revelación de Dios en la creación: las referencias patrísticas a Hch 17,16-34*, Roma 2006.

todo su sentido si consideramos que toda la creación está de hecho orientada hacia Cristo, que da a todo su consistencia y su finalidad (cf. Col 1,15-18; 1 Cor 8,6; Jn 1,3.10; Heb 1,2-3).

La posibilidad del conocimiento de Dios a través de la creación, incluso con la conciencia de las dificultades concretas que comporta, ha de ser mantenida como un principio irrenunciable[10]. Ha sido afirmada desde los primeros siglos cristianos[11]. La Edad Media ha hablado de los dos «libros», del de la creación y de la Escritura, en los que se puede conocer a Dios[12]. Los intentos de mostrar la existencia de Dios con la razón humana, prescindiendo del valor que se puede atribuir a cada argumento concreto, tienen esta legitimidad fundamental que viene de la misma Escritura y de la tradición que en ella se funda.

2. *El Vaticano I y el Vaticano II*

En el s. XIX encontramos algunas interesantes intervenciones del magisterio sobre el conocimiento natural de Dios. Frente al fideísmo tradicionalista, que pensaba que se había de renunciar a una justificación racional de la fe, la Iglesia tuvo que mantener el carácter racional de ésta. Por ello se afirma la posibilidad no solamente del conocimiento de Dios, sino incluso de la prueba o demostración de la existencia de Dios y de la infinitud de sus perfecciones con la luz de la razón (DH 2751; cf. también los nn. siguientes; también 2765ss; 2811-2814)[13].

[10] Agustín, *Sermo* 241,2 (PL 38,1134): «Pregunta a la belleza de la tierra, del mar... Pregunta a la belleza del cielo... Su belleza es como una confesión»; *Trin.* II 1,1 (CCL 50,80): «...no seré perezoso en investigar su sustancia, tanto por medio de su Escritura como por medio de la criatura (*sive per Scripturam eius sive per creaturam*)».

[11] Ireneo de Lión, *Adv. Haer.* IV 6,6 (SCh 100,448): «Ya por la misma creación el Verbo revela al Dios creador, y por el mundo al Señor autor del mundo...»; el Verbo mediante el cual todo fue hecho es ya el revelador de Dios a través de la creación; cf. ib. IV 20,7(646), ya desde el principio el Hijo es el revelador del Padre.

[12] Cf. entre otros ejemplos, Buenaventura, *Breviloquium*, proem.; *Collationes in Hexameron* II 20; XII 14; id. *Comm in Ecclesiasten* I: «Verbum divinum est omnis criatura, quia Deum loquitur».

[13] También se da la condena de los errores opuestos, que derivan del «racionalismo», que quiere encerrar la fe y las verdades teológicas en los estrechos límites de la razón humana; cf. DH 2738-2740; 2775-2777; 2850-2861; 2904-2909.

La constitución *Dei Filius* del Vaticano I, a la que ya nos hemos referido, contiene la principal declaración del magisterio eclesiástico sobre esta cuestión:

> La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas; "pues lo invisible de él se deja ver a la inteligencia desde la creación del mundo, a partir de las cosas que han sido hechas" (Rom 1,20) (DH 3004)[14].

En el mismo contexto se anatematiza a los que niegan la existencia de Dios. Es la primera vez que el magisterio de la Iglesia se ve confrontado con el fenómeno del ateísmo moderno (cf. DH 3021ss)[15]. En el Vaticano II el problema se afrontará, como es bien sabido, con mayor amplitud (cf. GS 19-21).

Hay que subrayar algunos aspectos de esta definición. En primer lugar que no se encuentra aislada; no se trata en primer lugar de legitimar una teología natural junto o en lugar de la que procede de la revelación divina. No es ésta la intención conciliar. Afirmando que a partir de la realidad creada se puede llegar al conocimiento cierto del Creador, y sin quitar a esta aserción nada de su valor y de su peso, se pone de relieve además un aspecto de la fe misma: el conocimiento «natural» es una condición misma de la fe. Ésta no puede sustraerse a la razón; la fe es una respuesta libre, personal y responsable a la revelación de Dios. Sin esta posibilidad del conocimiento «natural» de Dios no existe la misma fe responsable, ésta se hace imposible. La fe sería ciega. No se trata evidentemente de que este conocimiento a partir de la realidad creada sea siempre previo cronológicamente al contacto con la revelación o con la fe. Más bien la misma fe incluye un cierto conocimiento «natural» de Dios que no hace falta que se formule de una manera expresa y refleja[16]. En segundo lugar debemos tener presente que

[14] El canon correspondiente reza así (DH 3026): «Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y Señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema».

[15] Cf. B. Sesboüé-Ch. Theobald, *La parole du salut* (B. Sesboüé, dir., *Histoire des Dogmes* IV), Paris 1996, 206ss; 274ss.

[16] Cf. Pottmeyer, o.c.179s.

se trata de la afirmación de la posibilidad del conocimiento cierto de Dios con la luz de la razón, de una *quaestio iuris*, no de una cuestión de hecho. Hemos visto ya cómo los textos bíblicos, que se sitúan en otro contexto, no son optimistas respecto a los resultados efectivos de esta manifestación de Dios en la creación. Tanto el libro de la Sabiduría como la epístola a los Romanos hablan de la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de la creación en el contexto de la condena de la falta de reconocimiento de Dios a partir de sus obras. El mismo concilio Vaticano I no parece apartarse mucho de esta línea cuando, después del texto citado, señala que hay verdades acerca de Dios que de suyo no son inaccesibles a la razón, pero que, en el estado actual de la condición humana, no pueden ser conocidas por todos fácilmente o con certeza y sin mezcla de error (cf. DS 3005)[17].

¿A qué se refiere el Concilio cuando habla de la luz *natural* de la razón y por tanto, indirectamente, de la «naturaleza» humana? Se trata al parecer de una afirmación abstracta, que no quiere entrar en el problema de los estados en que el hombre haya podido encontrarse y hacer uso de su razón. No se trata por tanto en concreto de la naturaleza caída, ni tampoco de la «naturaleza pura». La «naturaleza», en el contexto, parece identificarse con la creación: es el Dios creador principio y fin de todas las cosas el que puede ser conocido por la razón natural a partir de las cosas creadas[18]. El conocimiento natural se distingue por tanto en este contexto del que el hombre adquiere por la revelación que tiene lugar en Jesús, ya preparada por el Antiguo Testamento. El Concilio distingue con claridad los dos órdenes de conocimiento (cf. DH 3025).

El Concilio afirma que con la razón natural Dios puede ser conocido con certeza, *certo cognosci posse*. Se rechazó expresamente el añadido *et demonstrari*[19]. Se prefería una formulación

[17] Cf. en el mismo sentido, Pío XII, enc. *Humani Generis* (DH 3875s). El CEC, 36-38, se hace también amplio eco de estas afirmaciones del concilio Vaticano I.

[18] Cf. Pottmeyer, o.c. (nota 1), 196-200. Sobre la noción de la «naturaleza pura» parece que el Concilio era más bien escéptico. Abundante información sobre el concepto de naturaleza en el Vaticano I en H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 315-335.

[19] Aunque la expresión, que hemos visto usada antes del Vaticano I, se ha usado también en diferentes documentos también después de él; cf. DH

más suave, aunque con el *certo* se excluía un conocimiento meramente subjetivo, que no reposa sobre una base objetivamente justificada. No parece que entre en la definición el cómo se puede llegar en cada caso concreto a este conocimiento cierto[20].

La posibilidad de este conocimiento cierto de Dios a partir de la creación ha sido de nuevo afirmada en el concilio Vaticano II, que en DV 6 reproduce el texto del Vaticano I al que nos acabamos de referir. Pero es también importante el n. 3 de la misma constitución, donde se señala que «Dios, que crea y conserva todas las cosas mediante el Verbo (cf. Jn 1,3) ofrece a los hombres, en las cosas creadas, un perenne testimonio de sí (cf. Rom 1,19-20)». Siguiendo la línea de los textos bíblicos a que nos hemos referido, menos visible tal vez, aunque también presente, en el Vaticano I[21], el Vaticano II confirma que en la creación se da una manifestación de Dios, y que, por consiguiente, es la iniciativa divina la que está en la base de todo posible conocimiento de Dios a través de las cosas creadas (cf. también GS 15.19).

La encíclica *Fides et Ratio* del Papa Juan Pablo II ha insistido en estos temas. Además del conocimiento propio de la razón humana, capaz por su naturaleza de llegar hasta el Creador, existe un conocimiento peculiar de la fe (n. 8). Y comentando el pasaje del libro de la Sabiduría al que nos acabamos de referir añade Juan Pablo II:

3538, el juramento antimodernista; 3890, Pío XII, enc. *Humani Generis*, que añade además que esta demostración puede darse sin la ayuda de la gracia (no sólo sin la revelación). Admitida esta posibilidad de principio, probablemente sea legítimo añadir que no parece que sea éste el caso más frecuente. Nos hemos referido ya a algunas afirmaciones de la misma encíclica acerca de las dificultades de la inteligencia humana en la condición actual del hombre sometido a las consecuencias del pecado original (cf. DH 3875s). Cf. también Vaticano II LG 16, sobre la gracia que puede actuar incluso en los ateos. Más en la continuación de nuestro texto.

[20] Cf. Pottmeyer, o.c., 187; 202; H.U. von Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en MySal II,1, Madrid 1969, 41-74, 57s.

[21] Cf. Pottmeyer, o.c., 199, que señala que en las actas conciliares aparece con frecuencia la expresión *manifestatio naturalis*. En la creación por consiguiente Dios se manifiesta, se da a conocer. En el Vaticano II se introduce, como aparece en el texto citado, el tema neotestamentario de la creación mediante el Verbo (cf. además de Jn 1,3, Col 1,15-18; 1 Cor 8,6; Heb 1,2). Se evita en cambio en este contexto la terminología «natural-sobrenatural» de la que se hace uso en otras ocasiones.

Se reconoce así un primer paso de la Revelación divina, constituido por el maravilloso "libro de la naturaleza", con cuya lectura, mediante los instrumentos propios de la razón humana, se puede llegar al conocimiento del Creador. Si el hombre con su inteligencia no llega a reconocer a Dios como creador de todo, no se debe tanto a la falta de un medio adecuado, cuanto sobre todo al impedimento puesto por su voluntad libre y su pecado[22].

De estos pasajes y otros semejantes que podrían aducirse aparece con claridad que el llamado "conocimiento natural" de Dios no es simplemente el resultado de una iniciativa del hombre, sino la respuesta humana a una manifestación divina, a una "revelación primera", aunque imperfecta, de Dios que por medio del mundo llega hasta nosotros[23]. La creación es el comienzo de proceso y de una historia que, como nos enseña el concilio Vaticano II en la constitución *Dei Verbum*, encontrará su culminación y su sentido definitivo en la plenitud de la revelación que es Cristo. Efectivamente, aunque a partir de la creación no sea posible conocer la Trinidad como tal sino sólo a Dios en cuanto uno, este Dios, imperfectamente conocido, es el Dios uno y trino[24]. La tradición antigua de la Iglesia ha contemplado una actuación diversificada de las tres personas divinas ya en la creación, siguiendo las pautas y a la luz de la intervención de las mismas en la *historia salutis*. En el concilio II de Constantinopla encontrará esta línea de pensamiento su máxima expresión: un solo Dios y Padre del cual todo procede, un solo Señor Jesucristo mediante el cual todo fue hecho, un solo Espíritu Santo en el cual todo existe (cf. DS 421)[25]. Si el creador es el Dios uno y trino, el conocimiento al cual se llega

[22] *Fides et Ratio*, 19.

[23] Cf. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1983,109-110.

[24] En efecto, no siendo la creación como tal una llamada a la participación en la vida divina, no puede a través de ella conocerse la Trinidad. A partir de la creación Dios aparece como un solo principio de todas las cosas. A través de ella se conoce lo que pertenece a la única esencia divina, no lo que pertenece a la pluralidad de las personas; cf. Tomás de Aquino, *STh* I 32,1.

[25] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 258 (cf. n. 10 del c. 2); cf. también ib. 290-292. Cf. sobre la historia de la cuestión L.F. Ladaria, *Dios creador del cielo y de la tierra*, en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los Dogmas* 2, Salamanca 1996, 29-73.

a partir de la creación se ha de referir de algún modo al Dios que crea para salvarnos, que crea mediante su Hijo que en la plenitud de los tiempos llevará a cabo la salvación asumiendo la condición humana.

No se puede excluir (más bien habrá que pensar que en muchos casos acaece lo contrario) que el camino que lleva al conocimiento «natural» de Dios sea, al menos en muchos casos, un camino guiado y orientado por la gracia; a través de este conocimiento el hombre es conducido, aunque no con la plenitud que significa el conocimiento de Dios en Cristo y la vida en la Iglesia, hacia su último y único fin[26]. El conocimiento natural de Dios no significa por tanto un conocimiento que no tenga nada que ver con el Dios de la salvación. La manifestación inicial de Dios en la creación y la revelación que culmina en Cristo no deben ser confundidas, pero tampoco separadas[27]. Dada la unidad del designio divino que abraza la creación y la salvación del hombre, y ve en esta última el sentido profundo de la primera, parece difícil pensar que la primera manifestación de Dios en la creación no tenga de hecho nada que ver con la salvación y la única vocación divina de todo hombre. Este conocimiento se funda en una manifestación de Dios, en una iniciativa divina, y no tiene por qué no estar guiado por Dios mismo en todo su proceso. El conocimiento «natural» de Dios, en el orden concreto en que nos hallamos, no es por tanto el conocimiento de Dios en la hipotética «naturaleza pura»[28]. Es el conocimiento

[26] Cf. H.U. von Balthasar, *Karl Barth...*, 335; J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, 293-306.

[27] Cf. el texto de la Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología- Antropología* citado en la n. 1 de este capítulo.

[28] Ib. I B) 2-3 (*Documentos 1969-1996*, 248): «El teísmo cristiano no excluye, sino que, por el contrario, presupone, en cierto modo, el teísmo natural, porque el teísmo cristiano tiene su origen en Dios que se ha revelado por un designio libérrimo de su voluntad; por su parte, el teísmo natural corresponde intrínsecamente a la razón humana, como enseña el Concilio Vaticano I. No debe confundirse el teísmo natural con el teísmo/ monoteísmo del Antiguo Testamento ni con los teísmos históricos, es decir, con el teísmo que de modos diversos, profesan los no cristianos en sus religiones. El monoteísmo del Antiguo Testamento tiene su origen en la revelación sobrenatural y, por ello, contiene una relación intrínseca a la revelación trinitaria. Los teísmos históricos no han nacido de la "naturaleza pura", sino de la naturaleza sometida al pecado, a la vez que objetivamente redimida por Jesucristo y elevada al fin sobrenatural». Notemos que ningún conocimiento

que, con todas las dificultades a que hemos visto aluden tanto la Escritura como el magisterio de la Iglesia, es no obstante posible a partir de la creación, primera manifestación de Dios que, en el orden concreto en que nos hallamos, tiende ya a la plena revelación en Cristo; todo cuanto existe está orientado desde el primer instante hacia él (cf. Col 1,16.20; Ef 1,9-10). En efecto, no podemos entender el mensaje que éste nos ofrece si no hay en el hombre una cierta «prenoción» y deseo de Dios[29]. Por otro lado, al defender este principio la Iglesia lucha contra todo fideísmo; la posibilidad del conocimiento «natural» de Dios garantiza la libertad y responsabilidad del acto de fe[30], que si no se puede dar como una conclusión a partir de puros presupuestos racionales, ha de ser siempre justificable ante la razón[31].

de Dios que históricamente se haya producido, no sólo el de las religiones, se ha dado en un estado de la «naturaleza pura». No me parece del todo claro en este contexto el significado del «teísmo natural»; cf. ib. I B) 1 (247-248), en el teísmo verdaderamente natural no hay nada que realmente contradiga el cristocentrismo. Parece que se quiere excluir como no verdaderamente conforme a la razón aquel teísmo «que pone en duda la posibilidad o el hecho de la revelación» (ib.). Evidentemente no se trata de un teísmo verdaderamente «natural», porque el que se funda en la creación no puede poner en duda o excluir la posibilidad de la revelación. Que se trate del conocimiento fundado en la creación parece que se deduce del texto a que se refiere la nota anterior.

[29] Cf. ib. I A) 1.1 (245); tengamos presente que esta «prenoción» en Cristo se supera y alcanza un cumplimiento que va más allá de los deseos del hombre.

[30] Vaticano I, *Dei Filius* (DH 3008): «...plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur»; (DH 3009): «Ut nihilominus fidei nostrae "obsequium rationi consentaneum" (cf. Rom 12,1) esset...»; cf. también DH 3035; Vaticano II, DV 5: «Cuando Dios se revela hay que prestarle la *obediencia de la fe* (Rom 16,26; cf. Rom 1,5; 2 Cor 10,5-6), por la que el hombre se confía entera y libremente a Dios prestando 'a Dios que se revela el homenaje del entendimiento y de la voluntad'(Dei Filius)». También Vaticano II, AA 4: «Solamente con la fe... se puede conocer siempre y en todo lugar a Dios». Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 13: «...ante todo... la fe es respuesta de obediencia a Dios. Ello conlleva reconocerle en su divinidad, trascendencia y libertad suprema. El Dios que se da a conocer desde la autoridad de su absoluta trascendencia, lleva consigo la credibilidad de aquello que revela. Desde la fe el hombre da su *asentimiento* a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante... En la fe... la libertad no sólo está presente, sino que es necesaria. Más aún, la fe es la que permite a cada uno expresar mejor la propia libertad».

[31] La revelación bíblica puede corregir las ideas de Dios que nos formamos desde el punto de vista filosófico o por cualquier otro camino. Pero el

El conocimiento, aun imperfecto, de Dios, si es auténtico, en cuanto viene de la manifestación que él hace de sí en la creación, se coloca de algún modo en el camino de la aceptación de la revelación que él nos hace de sí mismo en Cristo; no parece equivocado pensar que habrá en este conocimiento en muchos casos una dimensión de «entrega» y de aceptación personal, no será sólo el resultado de un razonamiento. Dios, lo hemos indicado ya, no puede ser un objeto de conocimiento como otros[32]. Si Dios se nos hace presente como donación personal, la forma del acceso del hombre a Dios será la entrega[33]. Dios no se nos presenta por tanto como un objeto de conocimiento simplemente «neutral». Dado que su conocimiento es el conocimiento del fundamento de nuestro ser, con él se nos

conocimiento racional, dado que la he ha poder justificarse ante la razón, puede a veces criticar las imágenes apresuradas que pueden creerse legitimadas por la revelación; Cf. D. Sartler-Th. Schneider, *Dottrina su Dio*, en Th. Schneider (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, Brescia 1995, 65-144. Es evidente la relevancia que esta cuestión tiene para el diálogo interreligioso; cf. K. Kard. Lehmann, *Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den "abrahamitischen Religiones*, en Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, kommentiert von G. Schwan, A. Th. Koury, K. Kard. Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien 2006, 97-133, 105-106.

[32] Cf. P. Gilbert, *Prouver Dieu et espérer en lui*: NRTh 118 (1996) 690-708.

[33] X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 196: «Pero la fundamentalidad de Dios es, según vimos, donación personal. En su virtud, el hombre accede religadamente a Dios en una tensión que tiene un carácter sumamente preciso: una tensión que es el correlato humano de la tensión donante, a saber, la tensión en entrega. A la donación corresponde la entrega. La forma plenaria del acceso del hombre a Dios es "entrega"»; cf. también ib. 197; 209; 239; 258: «Todo conocimiento de Dios es el trazado del ámbito de una posible entrega, porque Dios es realidad fundamentante de nuestro Yo, y por tanto, su conocimiento abre en y por sí mismo el área de mi fundamentalidad. Entre conocimiento y fe en Dios, hay, pues, una unidad que no es de mera convergencia sino una unidad intrínseca y radical». H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, 323: «El espíritu humano está ya por naturaleza tan plenamente sujeto y sometido a su creador y Señor, que su acto fundamental, ya en la esfera de la naturaleza y antes de que se deba hablar de revelación por la palabra, no puede ser ningún otro más que algo semejante a la fe». Por ello cuando al hombre se le pide la fe ante la revelación divina, no se le pide algo irracional o contrario a su naturaleza (ib.). Cf. también S. Pié-Ninot, *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15)*, Salamanca 2001, 259-263.

señala el ámbito de nuestra entrega. En el conocimiento auténtico de Dios podrá haber algo, en forma incoada y con las distinciones que es preciso establecer, que guarde alguna similitud con aquella actitud que conocemos como la fe[34], la entrega plena a Dios que se revela, en el homenaje del entendimiento y de la voluntad. Las características de este conocimiento derivan no sólo de la persona que conoce y del conocimiento mismo, sino también de Dios que se da a conocer. Él mismo está en el comienzo de toda búsqueda tras sus huellas que el hombre pueda emprender[35]. Podemos conocer a Dios solamente porque él se nos manifiesta. El Dios que conocemos «naturalmente» es el Dios que desde siempre nos ha creado para poder hacernos partícipes de su vida íntima. Por ello su conocimiento no se alcanzará normalmente por una simple vía intelectual. Sólo amando se puede conocer al que crea por amor, puesto que todo lo que viene de Dios viene del amor[36]. Solamente a partir del Dios amor revelado en Cristo podemos conocer por tanto el «estatuto teológico» del conocimiento de Dios a partir de las criaturas.

[34] Cf. Ambrosiaster, *Com Ep Rom* 1,19 (CSEL 81/1,40): «opus fecit [Deus] per quod possit agnosci per fidem».

[35] Hemos citado abundantes textos al respecto en en la nota 9 del c. 1. Podemos añadir Máximo Confesor, *Cap. theol et oec.* I XXV 31(PG 90,1093): «Nunca puede el alma extenderse hasta el conocimiento de Dios, si Dios, usando de su condescendencia, no la toma y la sube hacia sí mismo»; cit. por M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, Madrid 1999, 383, quien agrega: «No podría expresarse mejor la fundamental e imprescindible función posibilitante de la divinidad misma respecto del surgimiento en el hombre del conocimiento y la experiencia sobre la divinidad».

[36] Cf. M. Schmaus, *Dogmatik* I, München 1948, 204; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996, 70. En este punto parece existir un notable consenso en la teología católica. Juan Pablo II, *Varcare le soglie della speranza*, Milano 1994, 31, señala también que la respuesta a la pregunta sobre la existencia de Dios no es sólo cuestión del intelecto, sino también de la voluntad del hombre, y más aún de su corazón. O. González de Cardedal, *Dios*, Salamanca 2004,68: «El reconocimiento de la existencia de Dios no es nunca sólo un hecho científico; es siempre fruto de una decisión moral y de una puesta en juego personal. De una y otra deriva nuestra certeza de Dios». Un resumen de las diferentes vías por las que se puede llegar a Dios con la luz de la razón se encontrará en Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* I, Madrid 1996,98-102.

La cuestión de la analogía

Nuestra rápida reflexión sobre el texto clásico de Sab 13 nos ha puesto en contacto con la noción de la «analogía», que, en el sentido de proporción, relación, semejanza, ha sido conocida ya por la filosofía griega[37]. Veíamos cómo el texto bíblico usaba la noción como camino para el conocimiento de Dios. A éste conocimiento se podría llegar por comparación, semejanza, proporción, a partir de las cosas creadas que él ha hecho; evidentemente en el discurso teológico, la «analogía», en cuanto en ella entra Dios, tiene que relacionarse con la creación. En virtud de ella la criatura se halla en relación con Dios[38]. Esta relación, cuyos términos tenemos que precisar, nos permite un conocimiento de Dios, nos permite hablar con sentido de él, a pesar de su incomprensibilidad; este conocimiento y este lenguaje son posibles porque el hombre, como criatura, se encuentra referido a Dios y en total dependencia de él. La tradición filosófica y teológica ha hablado así de una analogía del ser, de la *analogia entis*[39]. La cuestión ha suscitado problemas en el diálogo ecuménico de estos últimos decenios y no pocas discusiones aun dentro de la teología católica. Pero antes de entrar en estos problemas teológicos no estará de más recordar algunas de las nociones tradicionales.

[37] Cf. Platón, *Timeo* 31-32 (Plat. Werke,4,40-42); Aristóteles, *Metafísica* IV 2, 1003a32-b7 (ed. G. Reale, 130-132). Cf. para todo el primer apartado de este cap., P. Gilbert, *La pacience d'être. Métaphysique*, Bruxelles 1996, 91-107.

[38] Tomás de Aquino, *Summa contra Gentes* 2,18: «Creatio est ipsa dependentia esse creati a principio a quo instituitur, et sic est de genere relationis».

[39] Esta terminología empieza a usarse con Cayetano y más tarde con Suárez; no la usa directamente santo Tomás, que habla más bien de que «ens est analogicum», «nomina dicuntur de Deo et creatura secundum analogiam, id est proportionem», «ens analogice dicitur»; cf. *STh* I 13,5 corpus y ad 1; ib. 10, ad 4, entre otros lugares. La expresión ha sido popularizada en el s. XX en la teología por la obra de E. Przywara, *Analogia Entis*, München 1932; de nuevo en *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhytmus*, Einsiedeln 1962; a él se atribuye a veces erróneamente la paternidad de la expresión; cf. J. Terán Dutari, *Die Geschichte des Terminus «Analogia entis» und das Werk Przywaras. Dem Denker der «Analogia entis» zum achtzisten Geburtstag*: PhJ 77 (1970) 163-179.

1. *Algunas nociones clásicas*

Analogía (etimológicamente, la palabra que va hacia arriba, o por encima) significa, entre otras cosas, comparación. La usamos con muchísima frecuencia en el lenguaje cotidiano, sin que caigamos normalmente en la cuenta de ello. Nuestro mundo nos hace experimentar constantemente cosas que son en parte iguales y en parte diversas. Bastará un ejemplo banal: aparece constantemente ante nuestros ojos el fenómeno de la vida, en sus múltiples manifestaciones. Hablamos así de la vida de una planta y de la vida de los hombres, que tienen por supuesto mucho en común (las plantas y los hombres nacen, crecen, mueren), pero también profundas y grandes diferencias. Hablamos de una escuela, que puede ser desde el lugar donde se enseñan las primeras letras hasta un centro de enseñanza superior de alta especialización; la misma palabra puede indicar también una corriente de pensamiento en las diversas ciencias o ramas del saber humano. En estas diversas acepciones del término hay elementos comunes, pero a la vez se dan grandes diferencias entre ellas. En grado mayor o menor, en nuestro lenguaje habitual todos hacemos un uso muy frecuente de la analogía.

La analogía, siempre según las nociones clásicas, se mueve entre dos extremos: la univocidad y la equivocidad[40]. La equivocidad se produce cuando un mismo vocablo significa dos cosas completamente diferentes. En todas las lenguas hay casos de equivocidad: hablamos por ejemplo del «canto gregoriano» o de un «canto rodado»; la palabra «canto» se usa con dos significados completamente distintos. O de un banco para sentarnos o de un banco para depositar dinero. La univocidad se da cuando los términos señalan una realidad específica: hombre, caballo. Ciertamente nos podemos preguntar si es correcto considerar que la analogía es un tercer género al que llegamos después de conocidos los otros dos o si no hay en ella algo de más original. Las afirmaciones unívocas, dice p. ej. W. Kasper, son

[40] Tomás de Aquino, *STh* I 13,5: «Este modo de relación es intermedio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en estas cosas que se dicen analógicamente no hay un solo sentido, como se da en lo unívoco; ni es un sentido totalmente diverso, como en lo equívoco; sino que el nombre que se dice de este modo de manera múltiple significa diversas proporciones respecto de una misma cosa».

sólo posibles porque pueden distinguirse y relacionarse con otras. La univocidad presupone por tanto la posibilidad de comparar, y con ello presupone a la vez algo que encierra en sí la igualdad y la diversidad[41]. La analogía, es por tanto una forma primaria de lenguaje. Sólo a partir de ella podemos entender lo unívoco y lo equívoco.

En la terminología tradicional se distingue entre la analogía de proporcionalidad y la de atribución (que también es llamada de proporción). Esta última se da cuando el término en cuestión compete propiamente a varias realidades, aunque a cada una de ellas de manera distinta. Consta de suyo de tres términos, dos de los cualas se refieren a un tercero, que es el atributo, lo que se atribuye a los otros dos. Aristóteles hablaba ya así refiriéndose al "ser": «El ser se toma en muchas acepciones, pero siempre en relación a un término único, a una sola naturaleza determinada... El ser se toma en acepciones múltiples, pero en cada acepción toda denominación se hace por relación a un principio único». En este contexto se usa el célebre ejemplo de la salud y del término «sano». Todo lo que es sano se relaciona a la «salud»: el hombre o el animal que la tiene o la puede recibir, al alimento que la conserva, a la medicina que la produce[42]. Es claro que la palabra se usa con propiedad en todos los casos, pero en cada uno de manera diversa. El término tiene en las diversas atribuciones sucesivas la misma significación, no se trata por tanto de un término unívoco; pero se aplica a una diversidad de sujetos reales «que reciben un predicado único atribuyéndoselo de maneras diversas»[43]. Estas atribuciones guardan

[41] Cf. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 125; cf. también con una referencia más directa a la relación del hombre con Dios, K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 80.

[42] Aristóteles, *Metafísica* (cf. n. 36). También santo Tomás se ha servido de este ejemplo, introduciendo una distinción, en *STh* I 13,5: «Los nombres se dicen de este modo de Dios y de la criatura según la analogía, es decir, la proporción. Lo que acaece en los nombres de dos modos: o porque muchas cosas guardan una proporción respecto de una sola, como se dice sano de la medicina y de la orina, en cuanto una y otra guarden un orden y una proporción respecto a la salud del animal, de la que la última es signo, la primera es causa; o porque una cosa guarda una proporción respecto a otra, como se dice sano de la medicina y del animal, en cuanto la medicina es la causa de la salud que hay en el animal».

[43] P. Gilbert, o.c., 93-94.

una cierta proporción con la salud, que en el «animal sano» se realiza de un modo más pleno. Pero en todos los casos hay una referencia a la «salud», de la cual participan en manera diversa y relativa los sujetos concretos. La «salud» no es una realidad, sino un predicado ideal o máximo que se relaciona a muchas realidades, y se les aplica más o menos según los casos. El analogado no es un término fijado definitivamente, cuyo sentido se realiza para siempre de la misma manera. «El atributo análogo une todos los sujetos bajo una forma ideal, pero es significado de manera proporcional a sus aplicaciones concretas. No se trata por tanto de un concepto cuyo sentido se realiza de una vez para siempre»[44].

Este ejemplo clásico de la tradición aristotélica es usado por santo Tomás, sin sacar de momento ulteriores conclusiones, para justificar la necesidad del lenguaje análogico, no unívoco ni equívoco, acerca de Dios:

> De este modo algunas cosas se dicen de Dios y de las criaturas analógicamente, no de modo puramente equívoco ni tampoco unívoco. Pues no podemos hablar de Dios sino a partir de las criaturas... Y así todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice en cuanto hay una cierta ordenación de la criatura a Dios, como a su principio y causa, en la cual preexisten de manera excelente todas las perfecciones de las cosas[45].

Pero nos podemos preguntar si esta analogía de atribución o de proporción es suficiente para hablar de Dios. En efecto, no hay proporción entre el infinito y el finito, advertía ya Aristóteles[46]. Santo Tomás, en el contexto a que ya nos hemos referido, señala que Dios no es una medida proporcionada a las cosas que se miden. De donde se deduce que Dios y la criatura no se pueden contener bajo un mismo género[47]. Dios y la criatura no pueden participar del «ser», como un analogado que se predica de uno y de otro, como no puede haber un género de «bondad» del que participen Dios y el hombre. No hay un tercer término que pueda ser «mediador» entre Dios y el hombre.

[44] P. Gilbert, o. c., 94.
[45] *STh* I 13,5.
[46] *Sobre el cielo*, 275a14 (Aristotele VI, 58); cf. P. Gilbert, o.c., 98.
[47] *STh* I 13,5, ad 3: «Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creatura sub uno genere contineantur».

En este sentido no parece por tanto que la analogía de atribución, por sí sola, sea adecuada para el lenguaje humano sobre Dios y para la teología. La proporción o atribución corre el riesgo de reducir todo a una sola cosa *ad unum*, pero esto no se puede hacer entre Dios y la criatura. No se puede apelar a un género superior de «ser» que abrace a uno y a otra.

Pero hemos mencionado también otra clase de analogía: la de proporcionalidad. La analogía de atribución o proporción funciona con tres términos (que pueden por supuesto ampliarse): es decir, el analogado, la salud en el ejemplo clásico, que, de manera diversa, se predica de dos o más realidades distintas: el animal, la medicina, el alimento... La analogía de proporcionalidad por el contrario funciona con cuatro términos: A es a B como C es a D. En los ejemplos clásicos: el ocaso es al día lo que la vejez a la vida; o el timonel es a la nave lo que el gobernante a la ciudad. Esta analogía de proporcionalidad puede ser extrínseca o intrínseca. En los ejemplos a que hemos puesto se trata, evidentemente, de una atribución extrínseca. Nos hallamos en el terreno de la metáfora. A ésta se reducen, en último término, la mayor parte de los ejemplos que pueden aducirse. Pero también se hace uso del mismo esquema con referencia al acto de ser; entonces nos hallamos ante un caso en el que conviene la proporcionalidad propiamente tal, intrínseca: «Si se aplicara esta estructura al discurso metafísico que concluye a lo Absoluto nos encontraríamos con la siguiente suerte de analogía: la criatura es el ser como lo absoluto (Dios) es al ser»[48].

También la analogía de proporcionalidad encuentra objeciones para el uso en el campo teológico. Se fundan en que, con la comparación entre el «ser» de Dios y de las criaturas, se cae de nuevo en el ser común, que se predicaría del mismo modo de Dios y de lo creado, cuando el ser de Dios se sitúa por encima de todo género y especie. Pero la proporcionalidad, a diferencia de la proporción, no indica la referencia al uno, sino a una semejanza de las proporciones. Se ha objetado también a veces que la proporcionalidad es imposible, puesto que es infinito uno de los términos. Pero lo que no puede dar en sí misma

[48] V. Muñiz Rodríguez, *Analogía*, en X. Pikaza-N. Silanes, *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 44-49, 46.

la proporcionalidad lo da la categoría de la «causa creadora», que es capaz de articular la comunicación que abrace a todos los entes en la clave del don del ser. El don del ser se expande fuera de sí. El ser, según santo Tomás[49], se ha de entender como «acto de ser», el acto es el movimiento dinámico que constituye el ser en su realidad más propia. El verbo «ser» indica así un acto, una acción, no un estado. Entonces la relación entre el creador infinito y la criatura finita se puede expresar como una relación de dos modalidades de acto:

> El finito y el infinito, aunque no puedan ser reducidos a proporción, pueden ser proporcionalizados, porque el finito es igual al finito, como el infinito al infinito. Y de este modo hay una semejanza entre las criaturas y Dios, puesto que como Dios es en relación con lo que le conviene, así la criatura es en relación con sus propiedades[50].

La analogía de proporcionalidad concierne a la realidad de los entes en su acto de ser. No se constata una relación recíproca entre dos cosas, sino la semejanza de una relación con otra[51].

La proporcionalidad supone que el acto finito y el acto infinito ejercen la misma estructura del acto, aunque el finito no pueda hacerlo más que porque lo recibe del infinito. La analogía de la proporcionalidad puede servir así no sólo para relacionar entre sí las criaturas, sino también las criaturas con el Creador, si se articula de manera adecuada la relación del existir a la esencia[52]. De esta manera no se corre el riesgo de hacer a Dios objeto de los conceptos humanos que abarquen a la vez a Dios y a la criatura. La analogía no hace vano todo lenguaje humano sobre Dios, pero en último término nos remite a su misterio[53], no es un intento de reducirlo a nuestras categorías.

[49] Cf. *STh* I 3, 4; I 5,1. Cf. P. Gilbert, o.c., 100-101.

[50] Tomás de Aquino, *De Veritate* 23,7, ad 9., cit. por P. Gilbert, o.c., 101. Cf. también E. Przywara, *Analogia Entis*, Einsiedeln 1962, 135-141.

[51] Cf. *De Veritate* 2,3, ad 4, cit. por P. Gilbert, o.c., 106. Buenaventura, *In II Sent.* 16 1,1 ad 2: «In convenientia proportionis non est similitudo in uno, sed in duabus comparationibus».

[52] P. Gilbert, o.c., 197: «Si el existir finito se ejerce en una esencia finita, el existir infinito se ejerce en una esencia infinita».

[53] Cf. E. Przywara, o.c., 137: «Todo se reduce al último e irreducible Prius de Dios». Cf. ib. 138ss; 210. Los tres pasos clásicos del lenguaje humano analógico sobre Dios son la *afirmación* en Dios de las perfecciones y bienes de este mundo; la *negación* de las limitaciones de estas perfecciones en Dios; la *eminencia*, las perfecciones que observamos en el mundo, libres de sus limitaciones existen en Dios en un grado eminente, que excede toda comprensión adecuada de las mismas por nuestra parte; cf. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.2,a.5. Sobre el uso de estos tipos de analogía por santo Tomás, cf. R. F. Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Baltasar y su uso en la teología trinitaria,* Roma 2002, 45: «Por una parte, la analogía de atribución intrínseca dice que el segundo analogado siempre será imperfecto respecto al primero, que es perfecto, destacando las relaciones de desemejanza; pero también dice de la semejanza, según la dependencia del efecto de su Causa. Por otra parte, la analogía de la proporcionalidad dice de las relaciones proporcionales indeterminadas o de desemejanza solamente. En esto consiste su complementariedad. Ciertamente el momento de desemejanza será siempre mayor respecto al de la semejanza...». Cf. ib. 35-50. También sobre la complementariedad de los dos tipos, J. Gómez Caffarena, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión,* Madrid 2007, 410-414.

Se trata de un proceso que al final no nos muestra un término preciso, sino que nos abre a quien es más grande que nuestra palabra y nuestro pensamiento. Por una parte las criaturas existen en referencia total a Dios, de quien han recibido y siguen recibiendo constantemente el ser; tiene que haber por tanto una cierta semejanza entre el Creador y las criaturas, porque uno y otras son en relación con aquello que les conviene. Pero la desemejanza entre ambos es todavía mayor. No hay comparación posible entre el Creador infinito, que crea en su omnímoda libertad, y la criatura que existe sólo en referencia a Dios. No podemos abrazar a los dos en un concepto común ni con nuestro pensamiento ni con nuestras palabras[54]. La analogía así entendida por tanto no significa abarcar a Dios y a la criatura en un mismo concepto y en un mismo lenguaje, sino precisamente remitirnos al misterio, a lo que está más allá de nosotros mismos. Y en cuanto se funda en el hecho de la creación, porque en él se basa toda la posible similitud de la criatura con el Creador, no se coloca en el camino del hombre a Dios, sino al contrario, en el de Dios al hombre. La creación, como sabemos, es inicio de manifestación, de revelación divina. Los dos tipos de

[54] Se trata de una proporcionalidad misteriosa, «porque, entre las magnitudes que se comparan, la segunda permanece ignota en su esencia: Dios y su ser»: J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993, 321.

analogía se complementan; siempre hay que dar prioridad al momento de la desemejanza, pero la creación, como ya hemos visto, es camino para llegar a Dios. Es importante este dato para nuestras reflexiones posteriores.

Tenemos que recordar en este contexto la importante definición del IV concilio de Letrán del 1215: «...porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura sin que haya de afirmarse entre ellos una mayor desemejanza»[55]. La semejanza y la desemejanza no se pueden colocar en el mismo plano, como puede ocurrir entre las criaturas entre sí. En toda semejanza que se note entre el Creador y la criatura se ha de señalar siempre una desemejanza mayor. Esta afirmación del Lateranense IV constituye para nosotros un punto obligado de referencia. El contexto de la definición es la teología trinitaria, no un discurso filosófico sobre Dios. Siempre ha existido en la tradición cristiana la conciencia de la inadecuación de nuestros conceptos y palabras para hablar de Dios, aunque esto no ha comportado de ninguna manera el simple silencio sobre él[56]. Un apofatismo radical significaría no reconocer la verdad de la revelación misma.

[55] DH 806: «...quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda». Notemos que palabra *tanta* que aparece en la nueva edición del Denzinger, (Denzinger-Hünermann) no aparecía en las precedentes (Denzinger-Schönmetzer). Se encontraba en cambio en las ediciones más antiguas. Es interesante el contexto en el que se sitúa esta frase, en el que se aducen diversos ejemplos evangélicos: no pueden entenderse de la misma manera la unión de los cristianos con Cristo y la unión entre el Padre y el Hijo (cf. Jn 17,22), ya que la primera es una unión de caridad por la gracia y la segunda de identidad en la naturaleza; ni tampoco la perfección de Dios y la de los hombres llamados a imitar la de aquél (cf. Mt 5,48), puesto que la primera es por naturaleza y la segunda por gracia; cf. también DS 803; 804, Dios es «incomprensible e inefable». Cf. Przywara, o.c., 251-261.

[56] Nos es ya conocida la sentencia de Dionisio Areopagita, *De Coel. Hier.* II 3 (cf. n. 27 del cap. ant.); Basilio de Cesarea, *Hom. de Fide*, (PG 31, 464); cf. también *C. Eunomium* I 9-10 (textos a que se refieren las notas 78 y 79 del cap. precedente); Clemente de Alejandría, *Strom.* V 11,71,3 (FP 15,442): «Nos acercamos al conocimiento del Todopoderoso captando lo que él no es, lo que es»; Agustín, *De Trin.* V 1,2 CCL 50,207): «pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit»; ib. VII 4,7 (255): «Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur»; *Sermo* 52,6 (PL 38, 360): «Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti; si autem hoc est, non comprehendisti»; cf. id. *In Joh. ev.* 23,9 (CCL 36,238); *En. in Ps.* 85 12 (CCL 39,1186); Tomás de Aquino, *STh* I 1,7; I 2, prol.: «primo considerandum est an Deus sit; secundo quomodo sit, vel potius quomodo non sit»; I 13,1: «...non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est»; I 13,2, etc. Pero no puede haber negación sin un cierto conocimiento: cf. Tomás de Aquino, *Pot.* q.7,a.5. Vaticano I, const. *Dei Filius* (DH 3016): «Y ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia de los misterios muy fructuosa, sea a partir de la analogía con aquello que conoce naturalmente, sea por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo se hace idónea para entenderlos totalmente a la manera de las verdades que constituyen su objeto propio». Juan Pablo II, *Fides et Ratio* 84: «La fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal –aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos– la realidad divina y trascendente. Si no fuera así la palabra de Dios, que siempre es palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios». Gregorio Nacianceno, *Or.* 28,9 (SCh 250,118): «De igual modo, el que se esfuerza por investigar la naturaleza de "Aquel que es" (Ex 3,14), no podrá decir solamente lo que no es, sino que, después de haber dicho lo que no es, tendrá que decir también lo que es». Cf. Agustín, *Conf.* I 4,4 (CCL 27,3): «Vae tacentibus de te, quoniam locuaces muti sunt»; Tomás de Aquino, *STh* I 13,2, los nombres no expresan lo que es Dios, pero lo significan imperfectamente, como las criaturas lo representan imperfectamente.

La doctrina sobre la analogía ha tenido gran importancia en la tradición filosófica de la «teología natural». Pero en los últimos tiempos se ha tratado mucho del problema en el ámbito más estricto de la teología; el tema ha dado lugar a no pocas discusiones entre los autores protestantes y católicos. En concreto se ha presentado la cuestión de la sustitución de la tradicional analogía del ser por la analogía de la fe, por obra sobre todo de K. Barth. Esto ha dado lugar a una más amplia discusión sobre la función de la analogía en el discurso teológico y el lugar que la analogía del ser puede tener dentro del razonamiento de la teología que ha de partir siempre de la revelación y de la fe cristiana[57].

[57] En efecto, se ha podido reprochar a la doctrina de la analogía y al uso teológico de la misma que ha partido excesivamente de la creación, pero no de Cristo; la relación de la fe con el intelecto, se ha estudiado sin fijar la mirada en Jesús; cf. A. Milano, *Analogia Christi. Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana*: Ricerche Teologiche 1 (1990) 29-73, 29.32s.35.63.

2. *La crítica de K. Barth y la reacción católica: la «analogia Christi»*

Karl Barth está en gran medida en el origen de la discusión teológica de los últimos tiempos en torno a la analogía. El teólogo suizo mostró su profundo escándalo ante la idea de la analogía del ser, que probablemente no logró comprender en su recto sentido. Según él, con la analogía en uso en la teología católica se pone en un mismo nivel el ser de Dios y el del hombre, sin tener en cuenta la diferencia abismal entre uno y otro. Sólo de la palabra de Dios puede venir el conocimiento de Dios mismo. A los intentos de algunos protestantes de una aproximación al conocimiento natural de Dios, en una línea semejante a la de la teología católica que encontró su expresión en el Vaticano I, Barth no puede responder más que con un decidido no. La *analogia entis* es según él la invención del Anticristo y esta doctrina es la razón definitiva por la cual no se puede ser católico; cualquier otro motivo sería poco serio[58]. De ahí la negación fundamental de todo *vestigium Trinitatis*, de las huellas de la Trinidad en la creación, de larga tradición en el mundo occidental. Para él la *analogia entis* significa la aceptación de una semejanza entre el Creador y la criatura también en el mundo caído[59]. La figura del mundo caído no tiene la capacidad de revelar a Dios, como nosotros tampoco tenemos la capacidad de reconocer en ella a Dios. La única interpretación posible de la palabra de Dios es la que ella se da a sí misma. La palabra de Dios acontece en la criatura opuesta a él, pero no en el mundo en cuanto tal[60]. No tiene sentido para Barth hablar de un «ser» que la criatura y el Creador tendrían conjuntamente, incluso a pesar de la «mayor desemejanza»[61].

[58] Cf. *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, München 1935, VIII-IX: «Considero que la *analogia entis* es la invención del Anticristo y pienso que a causa de ella no puede uno hacerse católico. Y a la vez me permito considerar que todos los otros motivos que se pueden tener para no hacerse católico son de visión estrecha y poco serios».

[59] Cf. ib. 40.

[60] Ib. 172s.

[61] Cf. ib. 252. Barth parece pensar en la analogía de proporción. No podemos entrar aquí en los detalles del pensamiento de Barth. Cf. entre otros estudios, G. Pohlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei. Die Frage nach der Analogie bei Karl Barth*, Göttingen 1965; H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969; J. Palakeel, *The Use of Analogy in Theological Discourse. An Investigation in Ecumenical Perspective*, Rome 1995, 13-66; A.J. Torrance, *Persons in Communion. An Essay on Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics*, Edinburgh 1996, 120-212.

Pero esto no significa que Barth no haga uso de la noción de analogía[62]. A la analogía del ser opone el autor suizo la *analogia fidei*. La expresión, como es bien sabido, procede de Rom 12,6. Nos tenemos que limitar a algunas de sus afirmaciones fundamentales sobre el particular. Sin abandonar la idea de la total desemejanza entre el Creador y la criatura, Barth afirma que, en esta total desemejanza, permanece la posibilidad humana de captar *(ergreifen)* en la fe la promesa de Dios. Esta capacidad humana no deja de tener semejanza con la posibilidad que Dios tiene de realizar la promesa. Esta posibilidad no la tiene el hombre en sí mismo, sino a partir del destino que Dios nos ha dado. En virtud de esta capacidad podemos reconocer la palabra de Dios de una manera segura y clara, cierto no igual, pero sí semejante, a la seguridad y a la claridad con la que Dios se reconoce a sí mismo en su palabra. Hay por tanto en la fe una correspondencia del que es reconocido en el conocer, del objeto en el pensamiento, de la palabra de Dios en la palabra humana. Esta *analogia fidei* se coloca en la línea de las expresiones paulinas que hablan del conocer a Dios como somos por él conocidos (cf. Gál 4,8s; 1 Cor 8,2s; 13,12). El hombre puede por tanto conocer la palabra de Dios en cuanto es conocido por Dios mismo[63]. La fe acaece en el hombre, pero el fundamento de la misma se halla en Dios, objeto de la fe, no el hombre. El hecho de que el hombre crea, es acción de Dios. El hombre es el sujeto de la fe, no Dios; es el hombre el que cree:

> Pero este ser sujeto del hombre en la fe es como puesto entre paréntesis como un predicado del sujeto Dios, puesto entre paréntesis del mismo modo como el Creador abraza a su criatura, el Dios misericordioso al hombre pecador; pero de tal manera que permanece el ser sujeto del hombre, y precisamente el Yo del hombre como tal existe solamente desde el Tú del sujeto Dios[64].

[62] Cf. entre otros lugares, *Kirchliche Dogmatik* I/1, 252; 255,

[63] Cf. ib., 256s.

[64] Ib., 258.

No hay continuidad entre el ser de Dios y el del hombre, no hay semejanza entre Dios y la creación caída, pero la hay entre Dios y el hombre que cree, o, más precisamente, en la fe puede el hombre reconocer a Dios de modo semejante a como Dios se reconoce en su palabra. No se puede hablar por tanto de analogía del ser, ya que la creación caída no nos puede decir nada sobre el ser de Dios. Pero en la fe sí se da un verdadero conocimiento de Dios. Ahí se produce entonces la «analogía», más allá de la igualdad y la desigualdad, y entre la semejanza y la desemejanza. Por ello el concepto de analogía se hace necesario: no puede haber total semejanza entre Dios y el hombre, porque esto significaría o que Dios ha dejado de ser Dios o que el hombre se ha hecho Dios. Tampoco puede haber completa desemejanza, porque en este caso no podríamos decir nada coherente sobre Dios mismo. Este medio entre semejanza y desemejanza se llama «analogía»[65]. Las palabras que usamos para hablar de Dios son siempre suyas, no nuestras. Él elige nuestras palabras como expresión de su verdad:

> Su verdad no es la nuestra. Pero nuestra verdad es la suya. Lo que nosotros hacemos en nuestro conocimiento de su creación, que se lleva a cabo con intuiciones, conceptos y palabras, tiene su verdad, oculta para nosotros, en él como su creador y el nuestro. Todo lo que nosotros decimos, fue es y será verdad previamente en él... Nuestras palabras no son nuestras, sino que son propiedad suya. Y en la medida en que él dispone de ellas como sobre su propiedad, las pone a su vez a nuestra disposición[66].

En Jesucristo tiene esta analogía su fundamento último, porque en él tiene lugar esta correspondencia del hombre con Dios y solamente a partir de él podemos hablar teológicamente con sentido del ser humano[67]. La analogía de la fe se resuelve así en una analogía de la relación entre un yo y un tú que están frente a frente[68].

[65] Cf. *Kirch. Dog.* II/1, Zürich 1946, 254s; 264s.

[66] Ib. 258-259. Cf. H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 118-119.

[67] Cf. los desarrollos de *Die Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1948.

[68] *Kirch. Dog.* III/1, Zürich, [4]1970, 207: «La analogía entre Dios y el hombre es simplemente la existencia entendida como una relación entre un "yo" y un "tú" que están frente a frente. Esta existencia analógica es ante todo constitutiva de Dios [alusión a la doctrina trinitaria], y lo es por consiguiente también del hombre creado por Dios. Eliminarla equivale a suprimir tanto lo divino en Dios como lo humano en el hombre».

La analogía de la fe, que equivale a la analogía de la relación con Dios cristológicamente fundada, se coloca frente a la analogía del ser, que Barth considera un simple esfuerzo filosófico y por tanto un intento de abarcar a Dios con categorías humanas. ¿Ha entendido Barth verdaderamente el sentido de esta doctrina? La teología católica ha seguido caminos diversos en la confrontación con esta radical crítica de Barth, en la cual ciertamente no se ha reconocido[69]. La analogía del ser, como forma fundamental de la teología católica, más que un principio del cual se pueda deducir algo, significa ante todo una «reductio in mysterium», el ocultamiento último de Dios que empieza en la creación y que aparece sobre todo, paradójicamente, en la encarnación misma y en la cruz[70]. Es la acentuación, en Cristo, de la similitud entre Dios y el hombre, pero ésta significa más bien una insistencia en el ocultamiento de Dios. Parece que se trata por tanto de lo contrario de lo que Karl Barth ha temido[71].

En el diálogo con K. Barth, también G. Söhngen[72] y H.U. von Balthasar[73] trataron de situar la analogía del ser en el ám-

[69] Cf. E. Przywara, o.c.; del mismo, *Analogia entis* en LThK[2], 470-473; *Analogia fidei*, ib, 473-476; también las nn. siguientes.

[70] Cf. E. Przywara, LThK[2] I, 471; cf. también *Analogia entis*, 247ss; del mismo, *Der Grundsatz «Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam». Eine ideengeschichtliche Interpretation*: Scholastik 17 (1942) 178-186; cf. R.F. Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia*, 71-112; también, S. Canistrà, *La posizione di E. Jüngel nel dibattito sull'analogia*: ScCat 122 (1994) 413-446, 428ss.

[71] La cuestión ha sido bien puesta de relieve por E. Jüngel, a quien en seguida nos referiremos, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 367: «Si se tratase solamente de respetar a Dios como el-totalmente-otro, nada sería más apropiado para conseguir eso con la reflexión que la tan vituperada analogia entis. Precisamente por ello no puede cuadrarle a una teología que responda al evangelio».

[72] Cf. esp., *Analogia fidei. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft:* Cath 3 (1934) 113-136; 176-208; *Analogia entis oder analogia fidei*: WiWe 9 (1942) 91-100; más recientemente, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, en MySal I/2, 995-1070. esp. 1017ss, donde trata de relacionar la analogía del ser católica y la analogía de la creación protestante en la referencia de ambas a la analogía de la fe.

[73] Cf. *Karl Barth* (n. 65).

bito de la analogía de la fe, de la correspondencia entre Dios y el hombre que tiene lugar en Jesús y que se descubre sólo en la fe en él. El Verbo de Dios que asume la naturaleza humana es nuestra analogía de la fe, que en sí mismo asume la analogía del ser[74]. Por otra parte H. U. von Balthasar se esfuerza por descubrir que para el mismo Barth es la misma fe cristiana la que presupone la existencia de un hombre libre, de un verdadero interlocutor de Dios: «Sólo los falsos dioses envidian al hombre. El Dios verdadero le permite ser aquello para lo cual lo ha creado»[75]. En la concepción barthiana de la creación como presupuesto para que Dios pueda establecer la alianza con los hombres[76] existiría, según Balthasar, un camino para superar incompatibilidades a primera vista irreconciliables. La revelación de Dios presupone un mundo distinto de él, al que se puede realmente manifestar. El hombre, siempre por don y por gracia de Dios, es un verdadero sujeto. La gracia de Dios es eficaz en la libertad de sus criaturas, y por ello éstas pueden estar frente a Dios no sólo pasivamente, sino de modo activo en grado máximo. Así resume H. U. von Balthasar sus consideraciones sobre la *analogia fidei* barthiana:

> Hay una correspondencia entre el Creador y la criatura, ciertamente tal que, en cualquier orden en que se considere, reposa sobre una absoluta unilateralidad, tanto de la criatura como del que recibe la gracia. Pero la criatura viene de tal manera de Dios que alcanza de él no sólo el recibir, sino también el responder. O, mejor dicho, el recibir también el poder responder, y responder de tal manera que esta respuesta «autónoma» siga siendo un recibir en el más alto grado. Esto se llama analogía teológica[77].

La respuesta de von Balthasar se mueve en un ámbito análogo al de la relación entre la naturaleza y la gracia: no existe una «naturaleza pura». El conocimiento «natural» de Dios, como hemos tenido ocasión de ver, se da a través de una creación que, según el testimonio del Nuevo Testamento, tiene

[74] Cf. Söhngen, *Analogia fidei*, 208; cf. Canistrà, o.c., 425.
[75] *Karl Barth*, p. 122, citando KD 7, (III/3, Zürich ²1951) 98-99.
[76] Cf. *Karl Barth*, 129; 177.
[77] *Karl Barth*, 123.

lugar «en Cristo». No por ser creación, sino por ser «en Cristo», la fe ha de descubrir en el ámbito creatural esta correspondencia con Dios. La analogía del ser tiene por tanto su sentido a la luz de Cristo, a la luz de la analogía de la fe, en una cierta correspondencia con la creación, ciertamente «autónoma» y consistente en sí misma, pero que ha venido a la existencia en vista de la gracia y de la autocomunicación de Dios[78]. Es claro que todo conocimiento de Dios se apoya en una revelación previa por parte de Dios mismo y que el hombre, a la escucha de esta revelación, no puede estar más que en la situación de la entrega adorante. El evento de la revelación divina se ha de ver ante todo en su centro, en Jesucristo. Pero precisamente en él se descubre que Dios puede revelarse en la creación y en la historia. Así la encarnación presupone el orden de la creación, no idéntico con ella, pero que hacia ella dispone y orienta. La creación puede contener por tanto imágenes, analogías, que nos llevan a Dios. El hombre, en su naturaleza social, es capaz de la alianza, y esto es el presupuesto para que Jesús pueda hacerse nuestro hermano. El hombre es el ser que existe en la correspondencia con Dios. En este espacio que Dios mismo abre no se puede negar valor a los símbolos de la creación, aunque sólo a la luz de la encarnación se hagan plenamente elocuentes[79].

La creación se hace potencialidad para la revelación en cuanto se ve el sentido cristológico de la misma. Dios ha puesto en ella la aptitud para sus planes. Es Dios mismo el que la utiliza, no son otras manos las que la hacen servir para otros fines. La criatura hace, en obediencia al Creador, lo que no sería capaz de hacer por sí misma. La resurrección de Jesús es el ejemplo culminante. Haciendo que se supere a sí misma, Dios lleva la creación al fin al que la ha querido destinar[80]. A pesar del pecado la creación no está del todo corrompida, no ha perdido del todo su capacidad de reflejar a Dios.

[78] Cf. ib. 128-129; 131ss.
[79] Cf. ib. 177-179. Von Balthasar nota en este contexto que Barth usa el término *Dasein* para referirse a Dios y a la criatura en su libro sobre san Anselmo, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München 1931, 178-180.
[80] Cf. *Karl Barth*, 181. Cf. también K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 221, la creación es la «gramática» que Dios mismo establece para su manifestación.

El Dios Logos hecho carne es así el principio de toda analogía[81]. De Jesús se llega a Dios no porque él lo revele de abajo arriba, sino porque en Cristo Dios se expresa de arriba abajo. Jesús no sólo expresa al Logos, que es el único sujeto en él, sino que, en virtud de las relaciones trinitarias, es la expresión de todo el Dios trino. En la analogía que acontece en el «Verbum-caro» se halla la medida de toda otra analogía filosófica o teológica. Sólo ella es el modo como el Logos mismo junta todas las cosas y las eleva a sí mismo, ya que él es el fundamento el fin de todas las cosas creadas. Las cosas tienen su lugar definitivo dentro de la analogía que todo lo abraza del Verbo hecho carne. Pero incluso en la analogía cristológica permanece la distancia original e infinita entre Dios y la criatura, una distancia que el hombre ni siquiera puede medir ni abarcar con la mirada[82]. En la recapitulación de todas las cosas en Cristo, sin que la criatura desaparezca, quedará ella misma transfigurada en la distancia infinita de las personas divinas en la única naturaleza. Sabemos ya algo de esta distancia por la relación de Jesús con su Padre; en esta relación tomaremos parte más íntimamente

[81] Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik II. Die Wahrheit Gottes*, 284-288, cap. titulado «*Verbum- Caro und Analogie*; *Teodrámatica 3*, 205ss., al ser la unión hipostática la unión definitiva de Dios y hombre Jesús es la «analogía entis concreta», pero en ningún modo es posible rebasar esta analogía en dirección de la identidad (206). Se ha de salvar en todo momento el *inconfuse* de Calcedonia; cf. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di H.U. von Balthasar*, Brescia 1997, 219-251; V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, Paris 1995, 66; 74; 86; 202ss, entre otros lugares; R.F. Luciani Rivero, *El misterio de la diferencia*, 113-144; A. Milano, o.c., 65: «Si Jesucristo ha pensado, dicho y hecho todas las cosas de una manera "conforme a Dios", entonces es de él y no de otros de donde se debe aprender como pensar y decir "las cosas divinas". La estructura formal de la analogía... se puede descubrir solamente mediante el análisis del discurso sobre el Dios que ha venido en Jesús de Nazaret, que es en este momento el único discurso que corresponde en verdad a Dios...»; cf. también A.F. Frank, *Balthasar's Analogia Entis:* The Thomist 62 (1998) 533-559.

[82] Cf. ya *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en MySal II/1, 41-74, 61: «La analogía del ser entre Dios y la criatura no permite ni la comparación a partir de un tercer miembro neutral (el "concepto de ser", pues no se da), ni la comparación basada en una proporción formal que se mantenga igual entre ambos extremos... ni la reducción del uno (de la criatura) al otro (Dios), de suerte que en esta atribución la criatura se hallara a una distancia del Creador que ella misma pudiera comprobar y medir, con lo que también, y a la inversa, pudiera abarcar la mirada la distancia de Dios a la creación. En cualquier tipo de comparación se abre paso la *maior dissimilitudo*».

cuando llegue el momento de nuestra transfiguración escatológica[83]. Tenemos así que a partir de la fe en Cristo se abre la posibilidad de un conocimiento y de un lenguaje coherente sobre Dios, fundado en la Palabra de Dios hecha hombre. No porque el hombre quiera aprisionar a Dios en sus categorías; siempre se ha de partir de la revelación de Dios en Cristo, pero en este último descubrimos el fundamento último de toda la creación[84]. Por esta razón a partir de la realidad creada se puede hablar sobre Dios. En la creación en Cristo, se da una «semejanza», siempre en la mayor desemejanza respecto al misterio inabarcable al cual la realidad creada nos remite. La analogía es distinción entre Creador y criatura, en la relación profunda de alianza definitiva en la sangre de Jesús. Este misterio en Jesús se nos ha manifestado, pero, como señalábamos al comienzo de nuestro tratado, esto no significa que el misterio desaparezca, sino que nos vemos más inmediatamente confrontados con él. En la revelación de Cristo se nos aparece de una forma nueva que Dios es siempre mayor, *Deus semper maior*, según la expresión agustiniana[85] tan querida de E. Przywara. Esta forma nueva no es la del misterio oculto e inaccesible, sino la de la infinita riqueza que se nos da y de la cual somos hechos partícipes, de cuya plenitud hemos recibido. Dios se ha dicho a sí mismo en las palabras del hombre, en Jesús de Nazaret que es su Palabra hecha carne. Quien ve a Jesús ve al Padre.

3. *La «mayor semejanza» según E. Jüngel*

En la teología protestante de los últimos tiempos la cuestión de la analogía ha sido suscitada de nuevo por E. Jüngel[86]. Nos

[83] Cf. *Theologik II*, 288. Von Balthasar señala en este contexto la «proporcionalidad», relación de relaciones, entre la relación Dios-criatura y la que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Cf. V. Holzer, o.c., 181; 184; sobre la *analogia entis* cristológica, cf. R.F. Luciani Rivero, o.c., 457-513.

[84] Cf. A. Milano, o.c., 67. Es la naturaleza capaz de la gracia la que permite hablar de una *analogia entis*, siempre con fundamento en la nueva creación manifestada y actuada en Cristo.

[85] Agustín, *En. in Ps.* 62,16 (CCL 39,804): «Semper enim ille maior est, quantumque creverimus».

[86] Cf. sobre la analogía en Jüngel, F. Rodríguez Garrapucho, *La cruz de Jesús y el ser de Dios. La teología del Crucificado en Eberhard Jüngel*, Salamanca

hemos referido ya a su apreciación sobre Barth, fundada en su estudio histórico sobre la tradición filosófica y teológica y en la confrontación con E. Przywara. La analogía del ser es precisamente el mejor instrumento para salvar al Dios totalmente otro, y, por esta razón, no puede ser usada por una teología que se inspire en el evangelio. Jn 1,18, nos dice que a Dios nadie lo ha visto, pero el Hijo unigénito nos lo ha dado a conocer. Si la primera parte de la frase ha sido usada con frecuencia en la tradición teológica para insistir en la inefabilidad de Dios, no se ha usado la segunda para cuestionar también desde el punto de vista teológico el axioma fundado sólo en aquélla[87]. En el proceso que ha llevado a la afirmación de la incognoscibilidad de Dios, incluso al «agnosticismo» sobre él[88], no se ha tenido debidamente en cuenta el amor. El amor de Dios ha sido llevado al lenguaje únicamente como «causa», y por esta razón nunca ha podido superar la distancia entre Dios y el hombre, que se caracteriza por la superioridad infinita de Dios: «El Dios traído de este modo como amor al lenguaje, se queda en la dimensión del causador situado supra nos. Precisamente ésta es la debilidad *teológica* de la forma clásica de la doctrina de la analogía»[89]. Es la fe en la encarnación, la que, según Jüngel, obliga a un replanteamiento de la cuestión, incluso a negar las premisas de la tradición metafísica, que hace posible la sospecha de la falta de sentido de la encarnación misma. Se trata por consiguiente de ver si hay un uso teológico de la analogía que corresponde a la fe en la encarnación de Dios. Frente a las reservas en relación con el antropomorfismo, nuestro autor se pregunta si no hay un antropomorfismo «posibilitado, ofrecido y exigido por Dios mismo»[90]. Al contrario de

1992, 182-193: J.A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid 1992, 227-239; P. Gamberini, *Nel legame del Vangelo. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel*, Brescia-Roma 1994; S. Canistrà, o.c. (n. 70); del mismo, *Il problema contemporaneo della fondazione della teologia alla luce dell'opera di Eberhard Jüngel*, Roma 2000, 241-308.

[87] Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 317-321; trad. esp. (cf. n. 70), 304-307.

[88] Ib. 381 (361): «El uso tradicional teológico de la *analogía* que hemos podido observar en Kant, es predominantemente agnóstico y precisamente a causa de la perfección de Dios».

[89] Ib. 381 (360).

[90] Ib. 283 (262); cf. el contexto.

lo que han opinado los teólogos protestantes, y en particular el Barth de la primera época, la analogía no es el instrumento para pensar juntos en un mismo sistema a Dios y el mundo, sino más bien lo contrario; el lenguaje análogo sobre Dios no tiene más finalidad que la de mantener su misterio.

E. Jüngel propone en cambio partir del evangelio como lenguaje análogo sobre Dios. Se trata de la analogía del «adviento», que lleva al lenguaje la llegada de Dios al hombre. El Dios que viene al mundo se sirve de lo que en este mundo es evidente, para, iluminándolo desde dentro, ponerlo al servicio de algo más evidente todavía. Es evidente, por ejemplo, que alguien dé todo lo que tiene para asegurarse la plusvalía de un tesoro encontrado en el campo. «Pero esta evidencia aparece a una luz totalmente nueva cuando viene al lenguaje como parábola de la majestad de Dios que se deja encontrar»[91]. El ser de Dios se revela en su venida a nosotros, Dios deja de ser un desconocido, se revela sirviéndose de la evidencia intramundana, haciéndose palabra, viniendo al lenguaje. Por ello no se puede partir de principios generales para saber cómo hablar de Dios, sino que esto se puede saber sólo a partir del habla de Dios ya acontecida. Hay que suponer que este lenguaje «corresponde» a Dios[92].

El acontecimiento en que Dios se hace palabra se llama «revelación». «En este acontecimiento... se realiza la analogía de la fe, en la que las palabras humanas no entran en la cercanía de Dios, sino que Dios, como palabra, viene cerca de los hombres en palabras humanas»[93]. La diferencia entre Dios y el hombre que constituye la esencia de la fe cristiana no es, según Jüngel, la de una desemejanza mayor, sino la de una semejanza cada vez más grande, en una desemejanza tan grande todavía entre Dios y el hombre. Es la distinción y la semejanza entre la humanidad de Dios y la humanidad del hombre. Es en la semejanza todavía mayor cómo la fe cristiana confiesa la encarnación de la palabra de Dios en Cristo. El hombre Jesús es como tal la parábola, la comparación *(Gleichnis)* de Dios. Esta afirmación cristológica es el axioma de una hermenéutica de la posibilidad de decir a Dios, de la «decibilidad» de Dios. Es

[91] Ib. 390 (368); he modificado la traducción.

[92] Ib. 391 (369).

[93] Ib. 371.

el punto de partida de una doctrina de la analogía que haga valer el evangelio como «co-rrespondencia»[94]. En la parábola que es Jesús, Dios se pone en relación con el mundo y con el hombre. Entonces llega también al lenguaje la «co-rrespondencia» propia del evangelio. Aunque en seguida se ha de notar que esta correspondencia del lenguaje humano a Dios no es una posibilidad propia de este lenguaje, sino que viene de Dios mismo[95].

Con la parábola y la metáfora no se encubre la realidad, sino todo lo contrario: el lenguaje se hace más directo, más agudo, aquello de que se habla se hace concreto en el lenguaje mismo. Las parábolas han sido usadas por Jesús, en particular para hablar del reino de los cielos. La parábola no es una tesis, no se dice el reino de Dios *es*, sino *es como;* se comienza una historia que es capaz de involucrar al oyente. A él viene el reino de Dios en la parábola, si el oyente se abandona a ella. Estas parábolas del reino muestran una distinción fundamental entre el reino de Dios y el mundo, y por consiguiente una desemejanza y una lejanía entre ambos, pero esta desemejanza tan grande se presenta en una similitud y una cercanía todavía mayor. Por eso la parábola, aun cuando hable el lenguaje del mundo, habla de Dios con verdad y propiedad. Ya no es el oyente el más cercano a sí mismo, sino que Dios mismo está más cerca de él. Dios viene a la humanidad, más cerca de lo que el yo humano puede acercarse a sí mismo: es, como decía san Agustín, *intimior intimo meo*[96].

Nos hallamos aquí ante la analogía del adviento, según la cual es mayor la similitud porque hay mayor proximidad. Dios, en el hombre Jesús, estuvo presente entre los hombres. Esto nos permite, y aun nos obliga, a hablar de Dios como hombre, de su desprendimiento cada vez mayor, y por tanto de Dios como amor. El amor no es sólo el causante, como ya decíamos. El amor, en cuanto por él Dios viene a nosotros, es lo que nos permite hablar de Dios, porque el amor viene al lenguaje. El amor es capaz de la palabra, es *capax verbi*[97]. Dios se

[94] Ib. 394 (372).
[95] Ib. 395 (373).
[96] Agustín, *Confesiones* III 6,11 (CCL 27,33); cf. *Gott...* 402-404 (379-381).
[97] Ib. 408 (384).

distingue del hombre uniéndose a él en Jesucristo. Pero el fundamento de esta unión no es la creación, sino la elección en Cristo, en virtud de la cual Dios elige al hombre para sí. En esta elección se funda la antropología. Diciendo sí a Jesucristo Dios dice sí al hombre y lo llama a la existencia. Este sí se funda en el que Dios se dice a sí mismo en el seno de su vida trinitaria[98]. Pero lo funda fuera de sí, *extra se*[99]. Solo la analogía de la fe, no la del ser, puede servir de base a la teología. La analogía del ser puede significar para Jüngel una fase histórica, que está llamada a pasar la vez que se profundiza sobre ella. La analogía de la fe se coloca más allá de la del ser, no en contra ni al lado de ella, en cuanto nos acerca más radicalmente al origen de todo que está en la misma elección divina[100].

4. *Conclusión: «maior dissimilitudo» en la mayor cercanía*

La reflexión sobre la fundamentación del hombre y del mundo en la elección divina en Cristo ha sido ciertamente positiva también para la teología católica. También ésta se ha preocupado en los últimos años por centrar en la encarnación la

[98] Jüngel ve una relación fundamental entre el sí de Dios a sí mismo en el seno de las relaciones trinitarias y el sí de Dios al hombre al elegirlo en Jesucristo. «Es el sí del libre amor divino, que el Dios trino se dice a sí mismo y por tanto también a su criatura, el cual se crea así su propia correspondencia»: *Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf der Grunde der Analogie.Eine Untersuchung zur Analogieverständnis Karl Barths*, en *Barth-Studien*, Gütersloh 1982, 210-232, esp. 222.225; cf. S. Canistrà, *La posizione di E. Jüngel nel dibattito sull'analogia*, 442-443.

[99] Se puede observar aquí una diferencia de acento con los teólogos católicos. Mientras éstos subrayan la consistencia, relativa ciertamente y siempre en referencia a Dios, de la realidad creada, Jüngel subraya la fundamentación de todo en Cristo y por tanto la falta de fundamento «en sí». De ahí la tendencia entre los primeros a ver la analogía del ser dentro de la analogía de la fe (consistencia creatural de la creación en Cristo), mientras que Jüngel tiende más bien a mostrar la incompatibilidad entre ambas.

[100] Cf. S. Canistrà, *La posizione di E. Jüngel...* esp. 442-446. W. Pannenberg también se muestra crítico con el uso de la analogía. Puede existir, según él, analogía del uso teológico con el profano, pero no respecto de Dios mismo. Dios hace suyas nuestras palabras y da a nuestra alabanza su significado definitivo: cf. *Analogie und Doxologie*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 181-202.

doctrina de la analogía. Sólo a partir del Dios que habla, que en su palabra hecho carne viene a nosotros, tiene sentido hablar de una «co-rrespondencia» del hombre[101]; éste ha venido a la existencia porque ha sido elegido en Cristo Jesús desde antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,3ss). El ser del hombre está así determinado por esta presencia de Dios, por el Dios más íntimo que mi propia intimidad, *intimior intimo meo*, según la fórmula de Agustín que nos recordaba E. Jüngel.

¿Pero significa esto que tenemos que invertir la fórmula del Laterano IV, como propone E. Jüngel? En la venida de Dios al mundo, tenemos una cercanía cada vez mayor en medio de una lejanía todavía grande. ¿Es más grande la semejanza que la desemejanza entre Dios y el hombre? No podemos por supuesto minimizar la cercanía de Dios al hombre, el hecho de que Jesús se ha hecho nuestro hermano, probado en todo como nosotros menos en el pecado (cf. Heb 4,15). Dios viene realmente al hombre, es capaz de despojarse de sí mismo por amor. En Jesús tenemos al Dios cercano, que en el amor hasta el final viene a nosotros y se entrega por nosotros. ¿Pero no es precisamente la manifestación de este amor, lo que nos hace ver con más claridad la enorme distancia entre Dios y nosotros?

> Cuando se trata del misterio en el ámbito de la revelación de la gracia, el acento recae en la incomprensibilidad positiva de Dios. Siempre desbordará toda comprensión el hecho de que el Dios absoluto y superior a toda contradicción se digne descender al nivel de su criatura. Más aún: que la ame y hasta la honre con un amor tal que tome sobre sí todas sus culpas, que muera por ella en medio del dolor, las tinieblas y el pavoroso abandono divino, y que se prodigue, en estado de 'víctima', como comida y bebida del mundo entero. La distancia, superior a toda medida, entre la naturaleza e índole humana y la divina se pone de manifiesto precisamente en la "gran semejanza" (*in tanta similitudine*, DH 806) del préstamo de su ser divino a los hombres y en la asunción por parte de Dios de la naturaleza humana[102].

[101] Notemos el juego de palabras que los autores de lengua alemana usan constantemente al tratar de estos problemas, entre *sprechen* (hablar) y *entsprechen* (corresponder).

[102] H.U. von Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en MySal II/1, 63; id. *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 67: «...se muestra con la máxima claridad que Jesús, también en su plena humanidad, sigue siendo el totalmente-otro, el irrepetible, como intérprete del Padre». Algo diverso el punto de vista de O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I. El camino*, Madrid 2005, 239: «A la luz de la cristología, con la encarnación como afirmación de la realidad humana de Dios y de la condición divina del hombre Jesús, tendríamos que completar el aserto [del concilio Lateranense IV] en los términos siguientes: "Entre el Creador y la criatura no se puede afirmar la desemejanza sin que a la vez se afirme una semejanza mayor". La primera fórmula es verdadera en la perspectiva de la creación, mientras que la segunda lo es en la perspectiva de la encarnación».

La misma cercanía de Dios que viene a nosotros muestra la mayor desemejanza; el amor con que se acerca a nosotros nos puede abrir, paradójicamente, a la *maior dissimilitudo*.

Sin que queramos forzar hasta el extremo los términos, puede resultar tal vez útil considerar el ritmo de la «semejanza» entre Cristo y nosotros en el Nuevo Testamento. Jesús ha venido en una carne semejante a la del pecado (Rom 8,3), hecho semejante en todo a los hermanos (Heb 2,17), probado en todo a semejanza de los hombres, excepto en el pecado (Heb 4,15). Estamos en la línea descendente del Hijo de Dios que viene hacia nosotros. Pero en la línea ascendente la semejanza se coloca en el futuro. Nuestra semejanza con Dios (o con Cristo) se reserva para la consumación final: «Seremos semejantes a él porque lo veremos tal cual es» (1 Jn 3,2). Se ha hecho lo que nosotros somos, para que nosotros pudiéramos llegar a ser lo que él es, dice el conocido axioma del «intercambio» de los Padres. Si la primera parte, el descenso de Jesús, se ha realizado, no se ha consumado todavía la segunda, nuestra subida hacia él, que espera la plenitud escatológica. Él salva la distancia infinita entre Creador y criatura, pero no nosotros. Sólo porque él ha llegado hasta nosotros podemos nosotros llegar hasta él. La capacidad de salvar la distancia es, precisamente, una muestra más de la *maior dissimilitudo*. El ὁμοούσιος ἡμῖν de Calcedonia, la consustancialidad de Jesús con nosotros según la humanidad, no debe hacernos olvidar que sólo él y ningún otro es ὁμοούσιος τῷ πατρὶ. La gran semejanza de Jesús con nosotros en su humanidad (y aquí tiene tal vez pleno sentido introducir esta lectura del IV concilio de Letrán), nos muestra una mayor desemejanza en su divinidad. Desemejanza que sólo salva el amor de Dios, que también en esta gran manifestación de cercanía se nos

muestra, precisamente por ello, "desemejante". La analogía que se funda en el amor y en la libertad se encuentra también con la incomparable sublimidad del amor divino, aun cuando se subraye con toda legitimidad el momento de la semejanza debido a la infinita condescendencia divina[103].

Este tema tiene que ver además con el de la relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente que nos ha ocupado desde el comienzo de nuestro tratado[104]. La venida de Dios al hombre no agota su misterio. Más aún, nos lo abre en mayor profundidad. La incomprensibilidad de Dios se nos manifiesta en su mayor grandeza en el acontecimiento de Cristo, no a pesar de él. Veíamos en el c. 2 las justificadas reservas que surgían ante algunas posibles interpretaciones del «viceversa» de la formulación del axioma fundamental de K. Rahner. El ser de Dios no se perfecciona ni se realiza en la economía salvífica, pero tampoco se «agota» en ella. Incluso a partir de Cristo y, podríamos decir, sobre todo ante el abismo de amor que Cristo nos revela, no nos queda sino considerar que en todo cuanto podamos pensar o decir de Dios y en todo lo que nosotros o las criaturas somos, nos hallamos a infinita distancia del misterio de amor que se nos revela en el Dios hecho hombre y más todavía en el crucificado y resucitado por amor a todos nosotros.

[103] O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología I,* 538: «No se honra ya la majestad del Eterno cantando himnos a su trascendencia y adorando su santidad, sino en la medida en que se derraman lágrimas de amor ante el niño Jesús y se lloran llantos de gozo ante el Cristo muerto. La trascendencia del Absoluto se ha revelado como capacidad para ser absolutamente próximo».

[104] Algunos críticos católicos han observado alguna ambigüedad en Jüngel en este sentido; cf. G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986, 293; A. Bertuletti, *Il concetto di persona e il sapere teologicoSein und Trinität,* St.Ottilien 1997,506-580, 577-578: «...según el concepto de Dios de Jüngel la Trinidad inmanente "esencial" tiene que perfeccionarse económicamente».

Epílogo

«¿Qué incomparables encuentro tus designios, Dios mío, qué inmenso es su conjunto! Si me pongo a contarlos son más que arena, si los doy por terminados, aún me quedas tú» (o también «cuando me despierto, todavía estoy contigo») (Sal 139,17-18). El autor del salmo contempla en una sola mirada la grandeza de los designios divinos y la majestad insondable de Dios mismo. Los primeros sobrepasan ya la capacidad del hombre. Pero si, por un imposible, llegáramos a comprenderlos, nos quedaría todavía el misterio de Dios en sí mismo, que está siempre con nosotros pero sin dejarse abarcar. En el libro del Deuteronomio se expresa también la admiración por la proximidad al pueblo de Israel del Dios soberano que lleva a cabo entre los suyos prodigios nunca vistos ni oídos: «¿Qué nación, por grande que sea, tiene a sus dioses tan cerca como el Señor, nuestro Dios, está cerca de nosotros siempre que lo invocamos?» (Dt 4,7).

La proximidad de Dios a su pueblo elegido no es más que la prefiguración imperfecta y lejana de su proximidad a todos los hombres y pueblos que ha acontecido en la encarnación. El Hijo de Dios se ha hecho uno de nosotros y «se ha unido en cierto modo a todo hombre» (Vaticano II, GS 22). El Hijo de Dios, enviado por el Padre al mundo y nacido de María virgen, es «Dios con nosotros» (Mt 1,23; cf. Is 7,14) en un modo que ni los sabios ni los profetas del Antiguo Testamento pudieron sospechar. La enseñanza cristiana acerca del Dios uno y trino nos ha mostrado el presupuesto y el fundamento de la cercanía de Dios al hombre: en el amor de las divinas personas en el seno de la Trinidad está el origen del amor de Dios por nosotros que lo ha movido a enviar al mundo al Hijo y al Espíritu Santo. La Trinidad "inmanente", que tiene en el Padre su único principio,

se ha mostrado como el origen y el término de la historia de salvación. Del Padre, principio sin principio y fuente y origen de la divinidad, viene la iniciativa de la misión del Hijo y del Espíritu, y al Padre que lo ha enviado vuelve Jesús después de haber llevado a término la obra que le ha encomendado realizar (cf. Jn 17,4). Al mismo Padre entregará Jesús el Reino cuando le hayan sido sometidas todas las cosas para que Dios sea todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,24-28). La plenitud del hombre y su último fin, decíamos al comienzo de nuestro tratado, es solamente Dios. Por esta razón sólo Dios es el objeto de la teología. Pero lo es en cuanto él mismo se nos da a conocer, en cuanto se revela y nos habla enviando al mundo a su Hijo, su Palabra eterna, y al Espíritu Santo que nos permite conocer al Padre y al Hijo. De esta manera nos invita a participar en su misma vida como hijos en el Hijo, al comunicarnos el Espíritu de filiación (cf. Rom 8,14-15; Gál 4,4-6). Ésta es la salvación a la que desde la eternidad nos ha destinado al elegirnos en Cristo antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,4-5). El Hijo unigénito, por la condescendencia de su amor, se hace el primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29), y, al unirnos a sí por el don de su Espíritu, nos une también entre nosotros. Se ha hecho lo que nosotros somos para perfeccionarnos en lo que él es[1].

Sólo porque Dios es a la vez uno y trino es posible la encarnación del Hijo, y solamente porque éste, en su infinita bondad, ha compartido nuestra condición humana, podemos nosotros llegar a ser lo que él es. La Trinidad, la encarnación y la deificación del hombre en la gracia y en la gloria resultan así, en su mutua interrelación, los misterios centrales del cristianismo[2], el eje que integra en armonía todas las otras verdades de nuestra fe. En la Iglesia, cuerpo de Cristo, recibimos la sobreabundancia

[1] Cf. Ireneo de Lión, *Adv. Haer.* V praef.; cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo* I, Madrid -Toledo 1985, 48-51, entre otros lugares.

[2] Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica,* en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 53-101, 91- 94; también id., *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología,* en MySal II/1, 454-468, 458. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo,* Salamanca 1977,8: «La Trinidad prolonga su propia vida en los hombres por la encarnación y la gracia. Trinidad, encarnación y gracia constituyen el meollo del cristianismo, como expresiones del único Misterio, que es Dios existiendo en la inmensidad y encerrándose en la pequeñez del hombre».

de los dones de la salvación, la palabra y los sacramentos. Mientras peregrinamos en esta vida tenemos ya las primicias del Espíritu y de los bienes futuros de los que esperamos gozar un día en plenitud, y que se resumen en la comunión con el Dios uno y trino. La salvación que Cristo nos ha traído es la prolongación de la vida sobreabundante de Dios. Sólo desde el punto de partida en la Trinidad divina tienen sentido todos y cada uno de los misterios de nuestra fe y sólo a partir de ella queda definitivamente iluminado el misterio de nuestra existencia. Ya no son solamente los dones de Dios el objeto de nuestra gratitud y el estímulo de nuestra alabanza, sino ante todo el don que Dios nos hace de sí mismo, consecuencia del don mutuo de amor de las tres divinas personas. En el ámbito de este amor que, como veíamos en su momento, es siempre el don primero, se desarrolla toda nuestra vida. Sólo porque Dios es trino puede crear, y sólo por ello puede recibirnos en su seno. San Ireneo de Lión lo ha expresado en términos insuperables:

> El Espíritu dispone al hombre para el Hijo de Dios; el Hijo le conduce al Padre; y el Padre le otorga la incorrupción para la vida eterna, que a cada uno le sobreviene de la vista de Dios. Así como los que ven la luz están dentro de la luz y perciben su claridad, así también quienes a Dios ven están dentro de Dios, partícipes de su claridad. La gloria de Dios vivifica; participan según eso de la Vida los que ven a Dios[3].

La vida de Dios se ha manifestado en Cristo y de ella somos hechos partícipes los hombres. En este ámbito se desarrolla nuestra existencia ya en este mundo. Vivir en Dios es nuestro destino definitivo, en las numerosas moradas de la casa del Padre (cf. Jn 14,1-3), que serán tantas -de nuevo Ireneo- como miembros tendrá el cuerpo de Cristo llegado a la plenitud de su gloria[4].

La salvación cristiana es por tanto la obra del Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y tiene a este Dios como único principio y única meta. En el Espíritu, por medio del

[3] *Adv. Haer.* IV 20,5; cf. A. Orbe, *Teología de san Ireneo* IV, Madrid 1996, 288-290.

[4] *Adv. Haer.* III 19,3 (SCh 211,382): «Multae ein mansiones apud Patrem, quoniam et multa membra in corpore».

Hijo, tenemos acceso al Padre (cf. Ef 2,18). El Dios de nuestra fe es el Dios desconocido para muchos, el que todo hombre busca aún sin saberlo, el único que puede colmar nuestros anhelos y satisfacer nuestra esperanza[5] porque solamente en él «vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17,28). Reflexionar sobre el misterio de Dios no significa en modo alguno apartarnos de lo que nos rodea. Es dejarnos penetrar por el aire que respiramos y descubrir al que está más dentro de nosotros que nuestra propia intimidad[6], para abrirnos al hermano, sobre todo al pequeño y necesitado, con el que Jesús se ha identificado y en quien Dios viene a nuestro encuentro.

Nuestras palabras sobre Dios, siempre insuficientes, nos han de llevar a la plegaria confiada. No es casualidad que los mejores entre los antiguos tratados *de Trinitate* (Hilario, Agustín) terminen con una oración. También algunos de los modernos. El estudio del misterio de Dios nos debe llevar a la adoración, a la acción de gracias y a la alabanza[7]. A ello nos impulsa el reconocimiento de la imposibilidad de decir palabras adecuadas, pero mucho más todavía la conciencia de que Dios nos ha dicho su Palabra primera y última en los hechos y las palabras de Jesús. También nosotros podemos concluir nuestro recorrido glorificando a Dios con las palabras de Pablo y de la liturgia eucarística.

> ¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fue su consejero? O ¿quién le dio primero que tenga

[5] Agustín, *In 1 ep. Joh.* 4,6 (PL 35,2009): «Et quod dicimus Deus quid diximus? Duae ista syllabae sund totum quod exspectamus?». Podemos evidentemente eliminar el segundo punto interrogativo que en S. Agustín tiene una función retórica.

[6] Cf. Agustín, *Conf.* III 6,11 (CCL 27,33); «Deus... intimior intimo meo et superior summo meo»; Buenaventura, *In Sent.* III d. 29,q.2: «Deus magis ist intimius unicuique rei quam ipsa sibi».

[7] Agustín, *en. in Ps.* 32,1,8 (CCL 38,254): «Ineffabilis enim est, quem fari non potes. Et si eum fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles? Ut gaudeat con sine verbis, et inmensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum». *Trin.* V 1,1 (CCL 50,206): «[Deus] de quo semper cogitare debemus, de quo digne cogitare non possumus, cui laudando reddenda est omni tempore benedictio».

> derecho a la recompensa? Porque de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén (Rom 11,32-35).

Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén.

Bibliografía General

Incluyo solamente en esta bibliografía las obras de carácter general, no las monografías que afectan a un punto concreto de nuestro tratado. Para evitar repeticiones, las obras citadas con más frecuencia no siempre aparecen en las notas con la referencia completa, que se podrá encontrar en esta bibliografía. Salvo alguna excepción, me limito a indicar bibliografía reciente.

AA.VV, *Dios como principio y fundamento de la historia de la salvación*, en MySal II 1, Madrid 1969, 39-449.

ANTONIOTTI, *Le mystère de Dieu un et trine*, Paris 2000.

ARIAS REYERO, M., *El Dios de nuestra fe. Dios uno y trino*, Bogotá 1991.

AUER, J., *Gott der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978.

BALTHASAR, H.U. von, *Teodramática. 1. Prolegómenos; 2. Las personas del drama: el hombre en Dios; 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo; 4. La acción. 5. El último acto*, Madrid 1991; 1992; 1993; 1995; 1997.

—*Theologik I. Wahrheit der Welt; II. Wahrheit Gottes; III. Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1983; 1985; 1987.

BOBRINSKOY, B., *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris 1986.

BONANNI, S., *La Trinità*, Casale Monferrato 1991.

BREUNING, W. (bearbeitet von W. BEINERT), *Gotteslehre*, en W. BEINERT (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik* 1, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, 201-362.

CIOLA, N., *Teologia trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Bologna 1996.

CODA, P., *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993.

CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.
COURTH, F., *Il mistero del Dio Trinità*, Milano 1993.
COZZI, A., *Manuale di dottrina trinitaria*, Brescia 2009.
DURAND, E., *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, Paris 2008.
DURRWELL, F.X., *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris 1988.
FERRARA, R., *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca 2005.
FORTE, B., *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Salamanca 1988.
GARCÍA-MURGA, J.R., *El Dios del amor y de la paz*, Madrid 1991.
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios*, Salamanca 2004.
GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997.
JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.
LAFONT, G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1970.
KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
LADARIA, L.F., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2007.
MATEO-SECO, L.F., *Dios uno y trino*, Pamplona 1998.
MELOTTI, L., *Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. Saggio di teologia trinitaria*, Leumann, Torino 1991.
MOLTMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.
MONDIN, B., *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993.
MÜLLER, G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1985, 226-252; 390-413; 415-476.
NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Paris 1985, 25-265.
O'DONNELL, J.J., *The Mystery of the Triune God*, London 1987.
PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, vol. I, Madrid 1992.
PEÑAMARÍA DE LLANO, A., *El Dios de los cristianos: estructura introductoria a la teología de la Trinidad (Tratado de Dios uno y trino)*, Madrid 1990.
PIKAZA X.- SILANES, N. (dir.), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992.

PORRO, C., *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Leumann, Torino 1994.
RAHNER, K., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en MySal II 1, Madrid 1969, 359-449.
ROVIRA BELLOSO, J.M., *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993.
—*Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo*, Salamanca 2008.
SCHEFFCYK, L., *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1966.
STAGLIANÒ, A., *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996.
VIVES, J., *«Si oyerais su voz». Exploración cristiana del misterio de Dios*, Santander 1988.
VORGRIMLER, H., *Doctrina teológica de Dios*, Barcelona 1987.
WERBICK, J., *Dottrina trinitaria*, en Th. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, Brescia 1995, vol. 2, 573-683.

ÍNDICE DE AUTORES

Índice General

Parte segunda: DE LA «ECONOMÍA» A LA «TEOLOGÍA»

LA REFLEXIÓN SISTEMÁTICA SOBRE EL DIOS UNO Y TRINO